يجتبي الله إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب
بحمد من وفقنا لطبع هذا الكتاب الجامع للفوائد الحاوي على الفرائد أعني
الحاشية رمضان أفندي
على
شرح العقائد النسفية
وقد تم طبعه وتكميله تحت إدارة المفتقر إلى الله الصمد محمد عبد الأحد حسين عفي عنه
مکتبہ امدادیہ ○ ملتان
پاکستان

الحاشية الكبرى لرمضان افندي
على
شرح العقائد للتفتازاني

بسم الله الرحمن الرحيم

حاشية لرمضان الافندي على شرح العقائد

الحمد لله الذي توحد بالعظمة والكبرياء، وتفرد بالوحدة والعزة والبقاء، وعجزت عن ادراك ذاته عقول العقلاء، وتحيرت في بيداء الوهيته آراء الاذكياء، والصلوة على سيدنا محمد خير الرسل وخاتم الانبياء، رفيع منار جلالته الى السماء، وعلى آله الاتقياء الكرام، واصحابه الاصفياء العظام، وبعد فيقول العبد الداني الى ربه الغني، رمضان بن محمد الحنفي، غفر الله له ولوالديه، واحسن اليهما واليه، لما رأيت المختصر المشهور بشرح العقائد كاللآلي والدرر، سائرا في الآفاق مسير الشمس والقمر، دائرا بين ارباب البصائر والنظر، وجيز الالفاظ والمباني، انيق الفحاوي والمعاني، للشيخ الاعظم العلامة استاذ علماء العالم برهان الشريعة والحق والدين، افضل المتأخرين سلطان المتبحرين، مولانا سعد الملة والدين، اعلى الله درجته في عليين، اردت ان اشرح له شرحا مزيلا عن وجنة تراكيبه صعابه، كاشفا عن وجه معانيه نقابه، مغنيا عن بقية الشروح في الايضاح، اغناء الصباح عن المصباح، ناكبا عن الايجاز المخل، والاطناب الممل، متمسكا بقول الرسول عليه السلام خير الكلام ما قل ودل، بتوفيق الله وعنايته، واسأله ان يجعل للخواص

بالتمام، وسيلة الى المقصود التام، انه ولی اماتق على التی فيق، واتمامه بالخير على التحقيق، وهو باجابة الادعية حقيق، والمأمول من المستفيدين بهذا الكتاب ان لا ينسوه فی دعاء الخير المستجاب، انه الميسر للصواب، ومفتح مغلقات الابواب، والله اعلم بالصواب، قال الشارح نور الله مرقدہ، قال المصنف بعد ان ابتدا (بسم الله الرحمن الرحيم) مستعينا به او متبركا ومتيمنا به ومقتديا بكتاب الله العزيز وعملا بموجب الحديث لقوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذی بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر ای اقطع البال الحال والشان ای امر ذو بال ای شريف ومهم قيل كم من امر ذی بال لم يبدأ ببسم الله فيه ولم يبق ابتر كما انه كم من مبدأ به بقی ابتر والامران محسوسان لا يمكن انكارهما مع ان حديث التسمية ينافی الاول بعبارته ومنطوقه والثانی بمفهومه المخالف او العرفی والجواب عنه يشبه الجواب عما يورد على قوله عليه الصلوة والسلام حين شكى اليه بعض الصحابة الفاقة فقال عليه السلام دم على الطهارة يوسع عليك الرزق فقيل كم من مستديم للطهارة لا يترتب كفايته فضلا عن ان يوسع عليه وتوجيهه عن الشق الاول ان البتارة اعم من بتارة الصورة والصحة كالصلوة عند الشافعی رحمه الله تعالى لا تصح بدون التسمية لانها جزء من فرض الفاتحة ومن بتارة الثمرة او بتارة البركة ولا نسلم انتفاء الكل عند عدم البداية وعن الشق الثانی وحديث الطهارة ان تخلف الاثر لمانع لا ينافی الاقتضاء كما عرف اما عند القائلين بتخصيص العلة فظ واما عند غيرهم فيجعل عدم المانع جزء العلة ومن المانع هنا كغلبة خيانة نفس قائلها وعند غلبة احد الضدين لا يبقى للآخر تأثير ومن الموانع ايضا غفلة القائل فان الله تعالى لا يقبل الدعاء عن قلب لاہ، ثم اختلف الناس فی معنى اسم الله تعالى فقيل انه غير مشتق وهو مذهب اهل الحقائق فيكون اسما علما غير مشتق مختصا بذاته تعالى ومما يدل عليه ان غيره من الاسماء نقل من العرب اشتقاقاتها الا هذا الاسم لا قبل الرسول ولا بعده ولا استعملوا اللفظ فی صفة الله تعالى فضلا عن وضعه صفة للغير وقيل انه مشتق من التوله وهو الفزع ای يفزع اليه تعالى فی جميع الحوائج، اعلم ان هذا الاسم جامع لصفات الالوهية والربوبية وهو اعظم الاسماء التسعة والتسعين لدلالته على الذات الجامعة لصفات الله

له قصد فی حق المراد ايضا ان كل امر ذی بال لم يبدء فيه ببسم الله فهو اجزم والمراد بالابتداء هو الحمد بغير الشرح كما قال محمد الحكيم وهو مثلا فلا اعتراض منه لفع والمعلوم لقوله بسم الله وبحمد الله ليس صلة للابتداء بل هو باء الاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذی بال لم يبدء ذلك الامر باستعانة التسمية والتحميد يكون اجزم واقطع ولا خفاء فی انه يمكن الاستعانة بامور متعددة فيجوز ان يستعان فی الابتداء ايضا بالتسمية والتحميد بل بامور اخر لكن يلزم ان لا يكون شیء من الحمد والبسملة جزءا من المتن اذ لا يجوز الاستعانة فی الشیء بجزئه اذ لا يكون جزء الشیء آلة له
(محمد عبد القادر)

ولم يسم به غيره ايضاً الرحمن الرحيم صفتان مشتقتان من الرحمة والرحمن
من ابنية المبالغة وفي الرحيم مبالغة ايضاً الا ان فعلان ابلغ من فعيل
لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما في قطع وقطّع وتخصيص التسمية
بهذه الاسماء ليعلم العارف انه المستحق لان يستعان به في جميع الامور
وهو المعبود الحقيقي الذي هو مولى النعم كلها عاجلها وآجلها جليلها
وحقيرها فيتوجه بشراشره الى جناب القدس ويتمسك بحبل التوفيق
ويشتغل سره بذكره والاستمداد به عن غيره وجرهما على الصفة والعامل
في الصفة هو العامل في الموصوف وقال الاخفش العامل فيهما معنوي وهو
كونهما تبعاً ويجوز نصبهما على اضمار اعني ورفعهما على تقدير هو (الحمد لله)
اردف التسمية بالتحميد في مفتتح الكلام اقتفاء لما ورد في الاخبار ومتابعة
لكلام الملك الجبار واداء لبعض حقوق استغرقته من ضروب الاحسان
التي من جملتها التوفيق لمثل هذا التصنيف العظيم الشان وقد دل بلامي
التعريف والاختصاص على اختصاص الجنس المستلزم لاختصاص
المحامد كلها تحقيقاً على قاعدة اهل التحقيق لا ادعاء كما هو مذهب
اهل الاعتزال لان افعال العباد مخلوق العباد عندهم فيرجع المحامد الى
العباد لكن لما كان الاقدار والتمكين من الله تعالى كان المحامد
كلها مختصة لله تعالى ادعاء معنى الحمد لله كل الحمد له لا يشاركه فيه على
الحقيقة سواه لانه المنعم بالذات والمالك على الاطلاق، فان قيل قولنا
الحمد لله اخبار عن ثبوت جميع المحامد لله تعالى ولا يلزم منه صدور
الحمد منا حتى يلزم ان نكون حامدين، قلنا ان الاخبار من الثبوت حمد
اذ هو وصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل فعلى هذا التقدير كنا
من الحامدين وانما ترك العطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية لان
النص ورد في حق الحمد ايضاً لقوله عليه الصلوة والسلام كل امر ذي بال
لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو اجذم ورفعه بالابتداء وخبره لله واللام متعلقة
بمحذوف اي واجب او ثابت واصله النصب على انه مصدر فعل محذوف
اي احمد الحمد وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته دون
تجدده وحدوثه وهو من المصادر التي تنصب بافعال مضمرة لا يكاد

۱؎ اقول لا يخفى انه ليس المراد بالحمد لله هذا اللفظ خاصة بل ما يؤدي مؤداه والا لم يكن المبتدئ بحمد لله وغيره مبتدئاً بالحمد لله ممتثلاً مع ان خلافه المقرر عند الكل على انه وقع بحسب اختلاف الروايات فوجه الجمع ان يحمل في كلها على اظهار صفات الكمال ۱۲ (عبد الحكيم)

۲؎ والمراد بالابتداء في الحديثين العرفي وهو ذكر الشئ قبل المقصود وهذا امر ممتد يمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من التسمية والتحميد وغيرهما وهذا المعنى قد يتحقق في ضمن الابتداء الحقيقي وقد يتحقق في ضمن الابتداء الاضافي ۱۲ (عبد الحكيم)

يستعمل معها الفعل كشكرا وكفرا اى اشكر شكرا ومنها سبحانك اى
اسبح سبحانك ومعاذ الله اى اعوذ معاذ الله ويجوز بكسر الدال باتباع
الدال اللام وبضم اللام تنزيلا لهما من حيث انهما يستعملان معًا منزلة كلمة
واحدة ويجوز بنصب الدال على اضمار اعنى (المتوحد بجلال ذاته وكمال
صفاته) ضمن الخطبة معظم اصطلاحات الفن من ذكر الذات والصفات
والوحدة والجلال والتقديس والكمال رعاية لبراعة الاستهلال البراعة
الفصاحة يقال برع اذا فاق على امثاله ومستهل الشئ اوله يعنى اذا كان
اول الخطبة على وجه يشعر بالتعظيم الى المقاصد كانت تلك الخطبة فائقة
على الخطبة الغير المشتملة على ذلك فعلى هذا لا يكون بسم الله براعة الاستهلال
ومعنى كون الله تعالى متوحد الجلال ذاته وكمال صفاته انهما لا يوجدان
فى غيره تعالى لان صفاته تعالى قهرية ولطفية سلبية وثبوتية قديمة
وصفات غيره من المخلوقات حادثة فيكون الله تعالى متوحد الجلال ذاته
وكمال صفاته ولهذا اختار المتوحد على الواحد للاشارة بان وحدته لذاته
بخلاف وحدة غيره المستفاد منه والجلال مصدر يحتمل ان يكون فى معناه
فيكون اضافة الجلال الى قوله ذاته بمعنى اللام ويحتمل ان يكون بمعنى
اسم الفاعل فيكون الاضافة المذكورة من قبيل اضافة الصفة
الى الموصوف فيكون تقديرا الكلام المتوحد بذاته الجليلة وكذا قوله وكمال
صفاته اما بمعنى المصدر فيكون الاضافة من قبيل الاضافة بمعنى اللام
واما بمعنى اسم الفاعل فيكون الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف
فيكون تقدير الكلام وصفاته الكاملة والمراد بجلال ذاته اما الصفة
القهرية او الصفة السلبية مثل ان لا يكون الله تعالى جسما ولا جسمانيا
ولا جوهرا ولا عرضا ولا متحيزا ولا متبعضا وغير ذلك من السلوب والمراد
بكمال صفاته اما صفة لطفية او صفة ثبوتية مثل العلم والقدرة والحيوة
وغير ذلك فانه لو لم يتصف بها لاتصف باضدادها كالجهل والعجز
والموت وهى نقائص ولكن التالى ظاهر الاستحالة لانها من امارات الحدوث
فلا يتصف بها، فان قيل لا يجوز اضافة الذات الى الضمير الذى يعود
الى الله تعالى فى قوله بجلال ذاته لانه اذا اضيف اليه يلزم ان يكون ذاته

ك۵ اعلم ان الباء آلة
ويصل معنى التوحد اليه
والجار والمجرور ظرف لغو
سواء كان الباء فيه
للظرفية كما يشعر به عبارة
المحشى او للالصاق مأخوذ
من وصلت الشئ اذا
ربطته بآخر وهذا هو الظاهر
لانه لا يحتاج الى التكلف الذى
يحتاج اليه حين الملابسة
لان معنى التوحد المتعدى
بالباء الانفراد والاستقلال
بشئ يقال توحد برأيه
اى استقل وتفرد به فمعنى
التوحد بجلال الذات التفرد
بجلال الذات بمعنى عدم
شركة الغير فيه استقلاله به
من غير ملاحظة الصيرورة
بدون صنع او الكمال
وان امكن اعتبارهما لانه
خلاف الاستعمال كما تقرر عنه
ولا يقصد فيه معنى الكمال
والاعلام مدخلية الغير
فى ثبوت الوحدة بالذات
بل مجرد الاستقلال وان
امكن اعتبارهما ههنا ايضا ۱۲
(عبد الحكيم)

غیر نفسہ لان المضاف غیر المضاف الیہ قلنا الضمیر یعود الی لفظۃ اللہ
تعالی لا الی مسماہ فاذا یجوز ان یکون ذاتہ غیر اسمہ (المتقدس فی نعوت
الجبروت) من قدس فی الارض اذا ذہب فیہا وابعد ویقال قدس اذا
طہر لان مطہر الشیء مبعدہ من الاقذار والتقدس الطہارۃ والتقدیس
التطہیر وذلک فی حق العبد تنزیہ لافعالہ عن کدورات الشہوات والقدس
فی اللغۃ ہو المکان الذی یطہر فیہ والنعوت جمع نعت وہو صفۃ قائمۃ
بالغیر محمولۃ بالمواطئۃ علی منعوتہ النعت وصف الشیء بما فیہ من الحسن
ولا یقال فی وصف الشیء بما فیہ من الذم ہکذا قال اہل اللغۃ والفرق بینہ
وبین الصفۃ ان النعت لا بد ان یکون محمولا علی منعوتہ بالمواطئۃ بخلاف
الصفۃ فعلم ان بینہما عموما وخصوصا مطلقا لان کل نعت صفۃ بخلاف
العکس؛ وقولہ الجبروت والعظموت بمعنی واحد وہو العظمۃ وبان فیہ
شیئا من المبالغۃ الدالۃ علیہا زیادۃ اللفظ وفی اصطلاح الکلام عبارۃ عن
الصفات کما ان اللاہوت عبارۃ عن الذات فالاضافۃ فی نعوت الجبروت
اضافۃ المسمی الی اسمہ اذا حملت علی معناہا الاصطلاحی ویجوز ان یکون
من جبر الفقیر اذا اغنی ویجوز ان یکون من جبرہ علی کذا اذا اکرہہ علی ما
ارادہ (عن شوائب النقص) متعلق بالمتقدس جمع شائبۃ وہی المخالطۃ
(وسماتہ) ای علامات النقص (والصلوۃ) بالرفع عطف علی الحمد ومعنی
الصلوۃ علی محمد علیہ الصلوۃ والسلام اللہم عظمہ فی الدنیا باعلاء ذکرہ
واظہار دعوتہ وابقاء شریعتہ وفی الاخرۃ شفعہ فی امتہ وضاعف اجرہ
ومثوبتہ؛ والصلوۃ مختصۃ بالرسول ولا یقال علی غیرہ الا علی سبیل التبعیۃ
کما یقال والصلوۃ علی محمد والہ؛ والصلوۃ فعلۃ من صلی اذا دعا کالزکوۃ
من زکی کتبتا[1] بالواو علی لفظ المفخم وہو ضد الرقیق والعرب یفخمون
الالف الی الواو وانما سمی الفعل المخصوص بہا لاشتمالہ علی الدعاء وقیل
اصل صلی حرک الصلوین لان المصلی یفعلہ فی الرکوع والسجود واشتہر
ہذا اللفظ فی المعنی الثانی ومن اشتہارہ فی الاول وانما سمی الداعی
مصلیا تشبیہا لہ فی تخشعہ بالراکع والساجد (علی نبیہ) والنبی بالہمزۃ
عند البعض علی وزن فعیل بمعنی مفعل بکسر العین یعنی مخبر عن اللہ تعالی

[1] قولہ کتبتا بالواو فیہ نظر لان کتب لفظ الصلوۃ والزکوۃ بالواو لیس علی الاطلاق بل علی رسم المصحف العثمانی رضی عنہ ربہ الغنی وفی غیرہ یکتبان بالالف کما قال العصام فی حاشیتہ علی القاضی والصلوۃ بالالف فالواو لیس بحسن ورسوم المصحف لا تقوم حجۃ اذ اصلہا صلوۃ بفتح اللام ویحتمل السکون اذ کلتا ہما یستحق قلب الواو الفا کما علم فی محلہ (لمصححہ)

وقيل فعيل بمعنى مفعل بفتح العين اى المنبأ انبأه الله تعالى بالايحاء وكلا المعنيين صحيحان لان النبى مخبر عن الله ومخبر لان الله تعالى اخبره بالايحاء والاكثرون على انه غير مهموز من النبوة وهى الارتفاع لانه مشرف على جميع الخلائق ويقال النباء هو الطريق الواضح يعنى بذلك لانه طريق الحق الى الله تعالى والفرق بين النبى والرسول ان الرسول ارسل الى الخلق بارسال جبرائيل عليه السلام اليه عيانا وحاورته شفاها والنبى الذى يكون نبوته الهاما او مناما وكل رسول نبى وكل نبى ليس برسول ومن هذا قال النبى عليه السلام علماء امتى كانبياء بنى اسرائيل ولم يقل كرسل بنى اسرائيل (محمد المؤيد) محمد عطف بيان من النبى لان النبى اسم عام يشمل الكل فبين بقوله محمد عليه الصلوة والسلام ومعناه البليغ فى كونه محمودا لان التفعيل للمبالغة والتكثير وهو الذى حمدت عقائده وافعاله واقواله واحواله واخلاقه (بساطع حججه) من اضافة الصفة الى الموصوف اى الحجة الظاهرة (وواضح بيناته) جمع بينه وهى فيعلة من البيان لانها دالة واضحة يظهر بها الحق من الباطل وقيل هى فيعلة من البين اذ بها يقع الفصل بين الصادق والكاذب (وعلى آله واصحابه) آله معطوف على محمد والآل لا يستعمل الا فى الاشراف والاهل يستعمل فى الاشراف وغيرها يقال اهل بيت رسول الله كما قيل والصلوة على محمد عليه الصلوة والسلام واهل بيته ويقال اهل الحجاز ولا يقال آل الحجاز فان قيل كيف قال الله تعالى آل فرعون اشد العذاب والشرف لا يتصور فى الكفار قلنا الشرف يتصور فى الكفار باعتبار الدنيا لا باعتبار الآخرة ؛ اختلف العلماء فى الف آل قال بعضهم اصله أءل بهمزتين قلبت الثانية الفا لسكونها وانفتاح ما قبلها كما فى آدم اصله أأدم بهمزتين وقال بعضهم انها منقلبة عن واو اصله اول من آل يئول لان الانسان يؤل الى اهله ثم قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وقال بعضهم انها منقلبة من الهاء اصله اهل لان تصغيره اهيل قلبت الهاء همزة لتقارب مخرجهما كما قلبت الهمزة هاء فى قولهم هراق اصله اراق ؛ اصحاب جمع صحب والصحب جمع صاحب من صحب صحبة بالضم وصحابة بالفتح (هداة طريق الحق وحماته)

ل قوله بساطع حججه الخ اعلم ان الاضافة مهنا بيمنة لان شيئهما اما ان يكون متعلقا بالنبى وعلى كلا التقديرين اما ان يكون اضافة الساطع الى حجج بمعنى من او اضافة الصفة الى موصوفها فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء الرسل لعلكم الموئد بساطع من بين حجج الله تعالى اى المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما يقال باعتبار الغلبة على الخصم او المؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر فى الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشى ناظرة الى التقرير الاول اعنى كون الضمير راجعا الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل ان آيات نبينا ١٢
(عبد الحكيم)

حماتہ جمع حام ای الدالین للحق الثابت الذی لا یسوغ انکاره بحسب الاعیان الثابتة والافعال الصائبة والاحوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت ومنه ثوب محقق لحکم النسج ، وحماته بضم الحاء جمع حام وهو من الحمایة بکسر الحاء ای حافظی طریق الحق (وبعد) ای بعد الحمد لله والصلوة علی رسوله (فان مبنی علم الشرائع والاحکام) دخلت الفاء بعد بعد لمظنة اما قبل بعد ، والشرائع جمع شریعة وهی ما شرع الله تعالی لعباده من الدین وفروعه والاحکام جمع الحکم وهو الاثر الثابت بالشیٔ نحو الجواز والفساد والحل والحرمة وانما قال مبنی علم الشرائع والاحکام هو علم التوحید والصفات لان العلوم الشرعیة خمسة الکلام والتفسیر والحدیث والفقه واصول الفقه وکلها متفرع علی علم التوحید والصفات اما التفسیر فظ لان البحث فیه من احوال کلام الله تعالی متفرع علی ذاته تعالی واما الحدیث فلان البحث فیه عن اقوال النبی علیه السلام وافعاله متفرع علی معرفة النبی علیه السلام المتوقفة علی من العلم واما اصول الفقه فلان البحث فیها عن الادلة السمعیة التی هی الکتاب والسنة والاجماع والقیاس من حیث دلالتها علی الاحکام فهی راجعة الی الکتاب واما الفقه فمبنی علی اصوله (واساس قواعد عقائد الاسلام) جمع قاعدة وهی الاساس صفة غالبة من القعود بمعنی الثبات والصفة الغالبة تذکر بلا موصوف کالنطیحة والذبیحة (هو علم التوحید والصفات الموسوم بالکلام) الموسوم صفة علم اسم مفعول من وسمه یسمه وسما وسمة اذا اثر فیه بسمة وکی ، وقوله علم التوحید والصفات اشارة الی ان موضوع علم الکلام ذات الله تعالی وصفاته والمراد من العقائد نفس الاعتقاد دون العمل (المنجی عن غیاهب الشکوک وظلمات الاوهام) المنجی صفة بعد صفة واللام فی ظلمات تضم وقد یکون باسکان اللام تخفیفا وفیه لغة اخری بفتح اللام وانما قال غیاهب الشکوک وظلمات الاوهام ولم یقل ظلمات الشکوک وغیاهب الاوهام لان الغیاهب جمع غیهب وهی الظلمات الشدیدة والشکوک ایضا شدیدة بالنسبة الی الوهم لعدم نزولها الا بالدلائل القطعیة بخلاف الوهم ولهذا لم یعکس الامر قوله المنجی عن غیاهب

له من الظروف الزمانیة اذا قطعت عن الاضافة کما فی ما نحن فیه بنیت علی الضم کذا فی بعض الحواشی ١٢

ع هو وجه تخصیص الغیهب بالشک خارجا ان الشک اعلی الوهم اذ الشک اقرب من العلم لتساوی الطرفین بخلاف الوهم اذ هو الجانب المرجوح ١٢ (عبد الحکیم)

الشكوك وظلمات الاوهام اشارة الى بيان الحاجة يعنى ان فائدته الهداية عن ظلمات الشكوك الواردة عليه من طرف المعاندين للقدرة بتحصيل علم الكلام على الاجوبة التى تقطع كلام المعاندين بالكلية وعن ظلمات الاوهام الواردة عليه من طرف المشوشين ومن بيان الموضوع والحاجة اليه يعلم بيان ماهيته يعنى هو علم باحث عن ذات الله تعالى وصفاته من شانه الاقتدار على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه وان المختصر المسمى بالعقائد الاسلام) الامام ما يؤتم به مما يسمى به اللوح الذى يكتب فيه ومظهر البناء لانه مما يؤتم به ومظهر البناء الحبل الذى يقدر به البناء (الهمام) اى الكبير (قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين) الدين والشريعة والملة والناموس متحدة بالذات ومتغايرة بالاعتبار لان الطريق المخصوصة الثابتة بالنبى عليه السلام يسمى من حيث الانقياد له دينا ومن حيث يردها الواردون المتعطشون الى زلال نيل الكمال شرعا وشريعة ومن حيث يملى ويكتب ويجتمع عليها الناس للقبول ملة من الاملاء او من امل بمعنى اجتمع ومن حيث يأتى بها ملك اسمه ناموس ناموسا (عمر النسفى اعلى الله درجته فى دار السلام يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد) قوله يشتمل خبر ان الغرر جمع غرة وهى بياض كائن فى جبهة الفرس فوق الدرهم والمراد منها فى هذا المقام كل واضح معروف والفرائد الدرر الكبار جمع فريدة وهى متفردة فى الصدف ولازمها الكبير فالمراد الدقائق العجيبة الشان التى اطلعوا عليها بقوة الافكار الخاصة فى لطائف علم الكلام كالبحار فى السعة والاشتهار او كماء البحار فى الكثرة وعدم التناهى او سببية الحيوة مطلقا (ودرر الفوائد) جمع درة وهو اللؤلؤ الكبير الشفاف الصاف والفوائد جمع فائدة اى الفوائد التى كالدرر فى النفاسة وميل الطبع وعلو الطبقة (فى ضمن فصول) اى فى ضمن الفاظ لا فى ضمن لفظ الفصل والفصل عبارة عن انفكاك كلام من كلام آخر اعم من ان يكون لفظ الفصل اولا (هى للدين قواعد واصول) قوله هى اى الفصول والمراد من الدين هو دين الاسلام والاصول جمع اصل وهو ما يبتنى عليه غيره فيشتمل دلائل هذا الفن ايضا وهو اعم من القواعد اى المسائل الكلية التى يبتنى عليها احكام

له اعلم ان دار السلام من كيا اضافى بمعنى الجنة ٧ فالان اهلها سالمون من الآفات او لانهم مخاطبون بالسلام وعلى هذين التقديرين يكون لفظ السلام مصدرا او لان السلام من اسماء الله تعالى اضيف الجنة اليه تشريفا لها كما يقال بيت الله للمسجد الحرام فحينئذ يكون لفظ السلام صفة مشبهة ٧
(عبد الحكيم)

جزئیاتها لیعرف منها احکامها کقولنا کل حکم منکر یجب توکیده
ویحتمل ان یراد من الاصول القواعد الکلیة فعطف اصول علی قواعد
عطف تفسیر ویحتمل ان یراد ما هو الکثیر الرائج اعم من ان یکون الامور
الکلیة والجزئیة وعلی هذا عطف اصول علی قواعد عطف عام علی خاص
(واثناء نصوص) معطوف علی غرر وعلی فی ضمن فصول و اثناء الشیئ
وسط النصوص جمع نص من نصصت الشیئ ای رفعته و نصصت الروایة
استخرجت منها بالتکلیف سیرا فوق سیرها المعتاد والمراد ههنا الآیات
والاحادیث (هی) ای النصوص (للیقین جواهر و فصوص) والیقین
اتقان العلم بنفی الشک والشبهة عنه نظرا واستدلالا ولذلک لا یوصف به
علم القدیم وعلم الضروری اذ لا یقال تیقنت ان السماء فوق (مع غایة
من التنقیح والتهذیب) قوله مع متعلق بیشتمل والغایة ما یتأتی الیه الشیئ
من حیث ینتهی والتنقیح والتهذیب لغة واصطلاحا اختصار اللفظ مع
وضوح المعنی وفی وصف مؤلفه بانه منقح سهل المأخذ تعریض بانه
لا تطویل فیه والحشو ولا تقصیر (ونهایة من حسن التنظیم والترتیب)
والتنظیم من النظم وهو الجمع یقال نظمت اللؤلؤ اذا جمعته والمراد ههنا
تألیف الفاظ مترتبة المعنی متناسبة الدلالة علی حسب ما یقتضیه العقل
والترتیب جعل کل شیئ فی مرتبته ای فی منزلته ای هذا المختصر جامع
العیون مسائل هذا الفن مقبول الترتیب والنظام مستحسن عند الخواص
والعوام فاذا کان کذلک (حاولت) ای شرعت (ان اشرحه شرحا)
مفعول حاولت ای اکشف من شرحت الغوامض اذا فسرته فیراد به
کشف لا شبهة فیه وهو القطع بالمراد (یفصل) صفة شرحا (مجملاته)
التفصیل التبیین ویقابله الاجمال (ویبین معضلاته) جمع معضل ای
المشتد للغلق (وینشر مطویاته) النشر البسط (ویظهر مکنوناته)
ای مستوراته (مع توجیه الکلام) متعلق بان اشرحه الکلام ای کلام
صاحب المتن (فی تنقیح وتنبیه علی المرام) ای المطلب وتنبیه معطوف
علی توجیه ای التنبیه علی المرام علی وجه التوضیح والتنوین فی تنقیح
وتوضیح وتقریر عوض عن المضاف الیه ای فی تنقیح الکلام وتوضیح

له قوله نصوص الخ هی
الالفاظ التی هی قطعیة الدلالة
علی المعانی المقصودة منها
وتلک الالفاظ باعتبار الدلالة
للیقین ای المتیقن یعنی
المسائل المتیقنة جواهر
وفصوص ۱۲ ع
که بالفاء اشار الی ان
ما بعد ہ مسبب عما قبله ۱۲

الکلام وتقریر المسائل (فی توضیح وتحقیق للمسائل) المسائل هی
القضایا من حیث یسئل عنها ویطلب بالدلیل (مع تقریر وتدقیق
الدلائل) الغرض ان یفعل فعلا حینا بعد حین التدقیق هو اثبات دلیل
المسئلة بدلیل آخر کما ان التحقیق هو اثبات المسئلة بالدلیل وقیل التدقیق
تبیین حقائق الاشیاء علی وجه الدقة وفی ذکر التدقیق بعد التحقیق
ترقی لطیف (اتحریر) ای تهذیب الکلام فیما یقصد من المسائل
(وتفسیر المقاصد) مبالغة التفسیر وهو کشف ما غطی فیراد به کشف
الاشتباه فیه (بعد تمهید) ای بسط (وتکثیر للفوائد مع تجرید) ای
تجرید عن الحشو والتجرید تکثیر الفضل اذ التجرید متعد کما یقال جردته
ای اخرجته وقشرته فهو مجرد ای مخرج (طاویا کشحا للمقال عن الاطالة
والاملال) وهی کنایة عن الاعراض الکشح ما بین الخاصرة الی الضلع
وطوی فلان عن کشحه اذا قطعه وطویت کشحا عن الامور اذا اضمرته
وسترته والمقال مفعل من القول بمعنی القول وفی الصحاح قال یقول قولا ومقالة
ومقالا واما بمعنی مکان القول وزمانه فیجوز ان یکون ههنا بمعنی المصدر علی
المراد اسم المفعول ویجوز ان یکون بمعنی مکان القول وزمانه ومحله علی
سبیل المجاز (ومتجانبا) ای متباعدا (عن طرفی الاقتصاد الاطناب
والاخلال) الاقتصاد التوسط وغایة الاطناب ما یفضی الی الاملال وغایة
الاخلال الایجاز وما یفضی الی التعقید الاطناب والاخلال بالجر بدل بعض
من طرفی الاقتصاد ای عطف بیان منه او مرفوع علی انه خبر مبتدأ
محذوف (والله الهادی الی سبیل الرشاد) خلاف الغی ای طریق الحق
والمراد منه ما هو علیه اهل السنة والجماعة (والمسؤل عنه لنیل العصمة
والسداد) النیل الوصول والسداد الطریق الواسع الواضح الموصل الی
المقصود (وهو حسبی) ای الکافی لا اسئل غیره من احسبه اذا کفاه (ونعم
الوکیل) ای نعم الموکول الیه هو انه توکل الیه جمیع الامور والوکالة الکفالة
قوله ونعم الوکیل معطوف علی مجموع جملة وهو حسبی لکنا نقدر فی المعطوف
مبتدأ بقرینة ذکره سابقا ای وهو نعم الوکیل او هو مقول فی شانه نعم الوکیل
ویکون جملة اسمیة خبریة متعلق خبرها جملة فعلیة انشائیة

له لان الموضع عن الشیٔ یطوی کشحه عنه فذکر الازم الذی هو طی الکشح واراد الملزوم وهو الاعراض ویجوز ان یکون استعارة تخییلیة من قصد تشبیه المقال بماله کشح فاثبت الکشح تخییلا وقرنه بالطی والمآل واحد ۱۲ عبد الحکیم

له قوله جملة والله الهادی لیس معطوفا علی جملة قلت حتی یلزم البعد بل هو جملة دعائیة والواو فیها اعتراضیة کما فی قوله ان الثمانین وبلغتها فکانه قال اهدنی الی سبیل الرشاد واعطنی العصمة والسداد وعدل الی الجملة الاسمیة للدلالة علی الدوام والثبات کما فی قوله الحمد لله ۱۲

ولا شبهة فی صحة عطفها علی الجملة الاسمية الخبرية السابقة او هو معطوف علی حسبی ولا حاجة الی اعتبار تضمنه معنی حسبنی ويكفينی فان الجمل التی لها محل من الاعراب واقعة فی موقع المفردات ويجوز عطفها علی المفردات وعكسه (اعلم ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل) الاحكام جمع حكم وهو الخطاب من الله تعالی المتعلق الی عباده من جهة كيفية العمل والاحكام، قوله بكيفية العمل ای ما يقصد به نفس العمل ای الذی يجب علينا ان نعلمه ونعمل به كوجوب الصلوة وحرمة شرب الخمر وصحة بيع عبده وغير ذلك (وتسمی فرعية وعملية) اما كونها فرعية فلانها مستنبطة من الادلة السمعية واما كونها عملية فلانها متعلقة بكيفية العمل الصادر من العباد (ومنها) ای ومن الاحكام الشرعية (ما يتعلق بالاعتقاد) ای ما يقصد به نفس الاعتقاد ای الذی يجب علينا علمه فقط كقولنا الله عالم قادر سميع بصير حی قيوم وغير ذلك ترك الكيفية هنا وذكرها فی العمل تنبيها علی صحة كل من العبارتين فان المتعلق بكيفية العمل متعلق به ايضا (ويسمی اصلية واعتقادية) اما كونها اصلية فلكونها اصلا للقسم الاول من الاحكام واما كونها اعتقادية فلكون المقصود منها نفس الاعتقاد فعلم الفقه دون لحفظ القسم الاول من الاحكام وهذا القسم لا يكاد ينحصر فی عدد بل يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتی ان يحاط كله ودون علم الكلام لحفظ القسم الثانی من الاحكام وهو مضبوط فی نفسه ولا يتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتعذر الاحاطة به ولا قدر علی اثباته وانما تكثر وجوه استدلالاته وطرق دفع الشبهة منه (والعلم المتعلق بالاولی) ای بالاحكام المتعلقة بكيفية العمل (يسمی علم الشرائع والاحكام) الشرائع جمع شريعة وهی الطريقة من الانبياء عليهم السلام (لما انها) ای علم الشرائع كلمة ما فی لما اما زائدة او موصولة بتقدير لما ثبت من اطلاقهم هذا كقولهم بعد اللتيا والتی لان صلتهما متروكة اصلا وهنا لم يترك بل التقدير لرعاية قاعدة النحو كما فی زيد فی الدار (لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها) ای الی الاحكام

---

[۱] اعلم انه ان كان المراد بالخطاب ما خوطب به فطابقة المثال ظاهرة وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم حينئذ هو الايجاب مثلا لا الوجوب الذی هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل حينئذ اما علی المسامحة واما علی ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الی ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتيب بالفاء ايضا باعتبار من بين الاعتبارين علی ما ذكر الشارح فی التلويح (عبد الحكيم)

الشرعية المتعلقة بكيفية العمل وقوله ولا يسبق الفهم الخ اشارة الى بيان تسميتها بالاحكام (وبالثانية) اى العلم المتعلق بالاحكام المتعلقة بالاعتقاد (علم التوحيد والصفات) قيل لعمة الحكم الشرعي الى العملي والاعتقادي فيما مر يخرج معلومات سائر العلوم الشرعية كاصول الفقه والتفسير قلنا معلومات سائر العلوم الشرعية ليست قسما من الاحكام الشرعية وان كانت متضمنة لها فلا يضر خروجها فان علم التفسير وضع لكشف نظم كلام الله تعالى من جهة اللغة والصرف والنحو والبلاغة ومن جهة الاحكام ومثله شرح الحديث فبعض الاحكام الشرعية داخلة فى علم التفسير والحديث من جهة انه مراد الله ومراد رسوله من كلامه وداخل فى الفقه من جهة انه حكم شرعى ولا محذور فيه ولا اخلال بالحصر (لان ذلك) اى علم التوحيد والصفات (اشهر مباحثه) اى علم الكلام (واشرف مقاصده وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين) قوله وقد كانت الاوائل الخ اشارة الى دفع ما يقال من ان تدوين الكتب بدعة وضلالة لانه لم يكن فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام تدوين وكل شئ لم يكن فى زمن النبى عليه الصلوة والسلام ثم حدث بعده بدعة فتدوين الكتب بدعة وضلالة ومذموم لا يستحق المدح فتدوين الكتب الشرعية عبث ومن شان العاقل ان يحترز عن العبث والضلالة واجاب بمنع الكبرى يعنى لا نسلم ان كل شئ لا يكون فى زمن النبى عليه الصلاة والسلام بدعة وضلالة وانما يكون كذلك ان لم يكن له اثر وعلامة وهنا ليس كذلك بل له اثر وعلامة فى الجملة لكنه لا يظهر وذلك لعدم الاحتياج ببركة صحبة النبى عليه الصلاة والسلام وصفاء عقائدهم فتدوين الكتب الشرعية وامثاله بدعة حسنة كبناء المدارس والرياضيات (لصفاء عقائدهم) علة متقدمة لقوله مستغنين (ببركة صحبة النبى عليه الصلاة والسلام وقرب العهد بزمانه) اى قرب زمانهم الى زمان النبى عليه الصلاة والسلام العهد يكون لمعان يكون للامان كقوله تعالى فاتموا اليهم عهدهم ويكون لليمين كقوله تعالى واوفوا بعهد الله ويكون للميثاق كقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين ويكون للزمان كما يقال كان ذلك فى عهد فلان

لعلّ وجهه اعادة الجار فلا يرد ما قيل ان الظاهر ان هذا من قبيل العطف على معمولى عاملين على مذهب من جوزه مطلقا اذا المجرور ليس بمقدم ولا فى المعطوف ولا المعطوف عليه فان المعطوف المعطوف عليه مجموع الجار والمجرور فلعل قوله وبالثانية الخ وقع من المحشى بيان البناء الجارة ويجوز ان يكون لفظ العلوم مرفوعا خبر مبتدء محذوف اى والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات او منصوبا بتقدير الفعل والفاعل اى يسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون عطف الجملة على الجملة ۱۲ (عبد الحكيم)

ویکون الوصیة کقوله تعالی الم اعهد الیکم یا بنی آدم (ولقلة الوقائع والاختلافات) الفرق بین الاختلاف والخلاف الاختلاف یجری فیما یکون طریق وصوله متفاوتا ولکن المقصود متحد کمن یذهب من بغداد الی مکة لزیارة الکعبة ومن یذهب من الشام الی مکة لزیارة الکعبة فیکون طریق وصولهما مختلفا لکن المقصود متحد وهو زیارة الکعبة ولذا قیل اختلاف امتی رحمة والخلاف هو ان یکون بین اثنین ان یجعل کل واحد منهما مخالفا للآخر کرجلین احدهما یذهب الی المشرق والآخر الی المغرب فیکون الطریق مختلفا والمقصود مختلفا (وتمکنهم) ای تمکن الرجوع الی النبی علیه الصلوة والسلام واصحابه (من المراجعة الی الثقات) فی حل المشکلات وحل ما یتوقف علیه فی الاقوال والاحوال والافعال (مستغنین) خبر کانت (عن تدوین العلمین) ای العلم المتعلق بکیفیة العمل والعلم المتعلق بالاعتقاد وترتیبهما ابوابا وفصولا وتقریر مقاصدهما فروعا واصولا (الی ان حدثت الفتن بین المسلمین) متعلق بالمستغنین

(وغلب البغی علی ائمة الدین وظهر اختلاف الآراء والمیل الی البدع والاهواء) والبدع من الابداع وهو فی اللغة انشاء الشیء لم یسبق الیه غیره علی نحو مثال ومشورة وانما قیل لمن خالف السنة مبتدع لانه اتی بشیء لم یسبق الیه الصحابة والتابعون والاهواء والهواء میلان النفس الی ما یستلذ بهمن الشهوات واهل الاهواء اهل القبلة الذین لا یکون معتقدهم معتقد اهل السنة وهم الجبریة والقدریة والروافض والخوارج والمعطلة والمشبهة وکل منهم اثنا عشر فرقة فصار اثنین وسبعین فرقة واما الجبریة فانهم نسبوا القبائح الی الله تعالی وابرؤا العباد من الذنوب وقالوا لیس للعبد افعال لا الخیر ولا الشر وهم یخالفون الجماعة واما القدریة فانهم انکروا مشیة الله تعالی وتخلیقه القدر وهم یخالفون الجماعة واما الروافض فانهم افرطوا فی حب علی رضی الله تعالی عنه فرفضوا ما سواه قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالی الی علی رضی الله تعالی عنه وان جبرائیل قد اخطأ ویصلون علیه وهم یخالفون الجماعة واما المشبهة قالوا ان الله تعالی علی صورة الانسان بنفسه وذاته وکل شیء یجد فی الانسان یتصف به الذات من الشعر والظفر والحاجبین واللحم والقدم ویسوی ذلک والجماعة یقولون

عه المعتزلة وهم اصحاب واصل بن عطاء ویلقبون بالقدریة لاسنادهم افعال العباد الی قدرتهم وانکارهم القدر فیها (مواقف)

متعلق بالاستغناء یعنی انه کانت هاتان الطائفتان العظیمتان مستغنیین عن تدوین العلمین الی ان حدثت الفتن واحتاج بعضهم الی المتدوین حتی دون مالک من التابعین الفقه ١٢ع

الله تعالی ربنا عما یقولون المشبهون علوا كبیرا یتصف بما وصف به
نفسه فی كتابه الكریم لیس كمثله شئ وهو السمیع البصیر (وكثرت الفتاوی
والواقعات) بین الناس والفتوی من الفتی وهو الشاب القوی وتسمی
الفتوی فتوی لان المفتی یقوی السائل فی جواب الحادثة وجمعه فتاوی
كدعاوی فی جمع دعوی (والرجوع الی العلماء فی المهمات فاشتغلوا)
الفاء سببیة یعنی بسبب ما ذكر اشتغلوا كما ان الاختلاف فی قرآنیة بعض
الآیات اوجب جمع القرآن بین الدفتین علی عهد ابی بكر رضی الله عنه
والاختلاف فی القراءة اوجب تعیینهما علی عهد عثمان رضی الله عنه
ولم یكن مكتوبا ومجموعا فی زمان النبی علیه السلام وفی شغل اربع لغات
ضم الشین مع ضم الغین وسكونها وفتح الشین مع الفتحتین وسكونها ومعنی
الكل واحد (بالنظر) یقال (نظر) الیه اذا نظر بعینه ونظر فیه اذا تفكر
بقلبه، اعلم ان تحصیل المطالب الكسبیة انما یكون بانتقالین الاولی هی
الحركة من المطالب الی المبادی والثانیة بالعكس والحركة الاولی تحصل المادة
والثانیة تحصل الصورة والفكر بمعنی ترتیب امور معلومة لتحصیل مجهول
لازم الحركة الثانیة ومسبوق بالحركتین (والاستدلال) ای بالنظر بالدلیل
سواء كان استدلالا من العلة الی المعلول او من المعلول الی العلة (والاجتهاد)
الاجتهاد فی اللغة تحمل الجهد ای المشقة وفی الاصطلاح استفراغ الفقیه
الوسع لتحصیل ظن بحكم شرعی وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنیل
المقصود ومعنی استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحیث یحس علی نفسه
العجز عن المزید علیه (والاستنباط) ای اخراج الاحكام من الادلة
السمعیة واصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء الذی یخرج من البئر
اول ما یحفر، قوله فاشتغلوا بالنظر والاستدلال ناظر الی علم التوحید
وقوله بالاجتهاد والاستنباط ناظر الی علم الشرائع والاحكام وهو مشتمل
علی فروع الفقه واصوله (وتمهید القواعد والاصول وترتیب الابواب
والفصول وتكثیر المسائل بادلتها وایراد الشبه باجوبتها وتعیین الاوضاع
والاصطلاحات) الاصطلاح تخصیص اللفظ اللغوی بمعنی غیر اللغوی
وهذا التخصیص ان صدر من الغوی فهو اصطلاح الغو وان صدر

لما كثرت عن اختلاف المفتین فی الجواب فهی لیست كثرة متفرقة من كثرة الواقعات حتی یحتاج الی ان یوجه علی الواقعات بانه لرعایة السجع والفتیا والفتوی بالضم والفتح ما افتی به الفقیه كذا فی القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال لاجل تحصیل التصور والنظر والاستدلال لتحصیل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد القاعدة والاستنباط للاحكام الجزئیة المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فی انه علی ما اظهرنا تبیانه خال عن التكرار والرجوع الی الاختلاف مغتفر فی الخطب ۔
عصام

من الفقیہ وھو اصطلاح الفقہ (وتبیین المذاھب والاختلافات وھو) عطف علی قولہ فاشتغلوا (ما یفید) ای ما یوضع لذلک فیخرج علم التفسیر والحدیث والاصول لانھا لم توضع لذلک (معرفۃ الاحکام العملیۃ عن ادلتھا التفصیلیۃ بالفقہ) اعلم ان الفرق بین العلم والمعرفۃ بوجوہ؛ الاول ان المعرفۃ تستعمل فی الجزئیات والعلم فی الکلیات الثانی العلم یستعمل فی المرکبات والمعرفۃ فی البسائط ولذا یقال عرفت اللہ تعالی ولم یقل علمتہ الثالث المعرفۃ تطلق علی الادراک الذی بعد الجھل وعلی الاخیر من ادراکین لشیٔ واحد یتخلل بینھما عدم ولا تعتبر من ھذین القیدین فی العلم والمراد من الاحکام خطاب اللہ تعالی وھو یعلم من الفقہ بالتفصیل واصول الفقہ باجمال الدلالۃ الاجمالیۃ کالامر بان یقال الامر للوجوب والنہی للحرمۃ والدلالات التفصیلیۃ ما یصدق علیہا الامر والنہی بان یقال اقیموا الصلوۃ یدل علی وجوب الصلوۃ ولا تزنوا یدل علی حرمۃ الزنا قولہ عن ادلتھا ای عن ادلۃ الاحکام متعلق بالمعرفۃ فیخرج بہ علم النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم والملائکۃ ورد بان علمھما عن الادلۃ ایضا لکن یطرق الحدس لا بالاستدلال فیجب ان یزاد قید الاستدلال؛ وجوابہ ان العلم عن الادلۃ من حیث انھا ادلۃ لا یکون الا بالاستدلال ولو حصل عن ادلتھا متعلقا بالاحکام یجب زیادۃ قید الاستدلال لاخراج علم النبی علیہ السلام والملائکۃ قولہ بالفقہ من فقہ بالضم ای صار فقیہا وبالکسر معناہ فھم والاول اشھر قولہ وھو ما یفید الخ علم منہ تعریف علم الفقہ فھو علم یفید معرفۃ الاحکام العملیۃ عن ادلتھا التفصیلیۃ (ومعرفۃ احوال الادلۃ اجمالا فی افادتھا) ای الادلۃ (الاحکام باصول الفقہ) الظاھر انہ عطف علی المعرفۃ لکن یتوجہ ان معرفۃ احوال الادلۃ اجمالا ھی نفس الاصول لا ما یفید بما قلنا قیل انہ عطف علی ما یفید قیل یمکن ان یقال معرفۃ احوال الادلۃ اجمالا من حیث انھا معرفۃ القواعد الکلیۃ مطلوبۃ لھا من حیث انھا معرفۃ لفروعھا المندرجۃ فیھا فیصح عطفہ ایضا علی المعرفۃ قولہ معرفۃ احوال الادلۃ الخ علم منہ تعریف اصول الفقہ فھو

لہ عطف علی معرفۃ الاحکام عند منزل معرفۃ اسالیب الکلام وظالمراد الامر فی الاحکام اشارۃ الی الاحکام العملیۃ السابقۃ ولا یبعد ان یقال اطلق الاحکام اشارۃ الی ان اصول الفقہ لا یخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع ایضا کما یتبین بوجہ زید تفصیل المترجم یطلب من کتب الاصول فان التعرض لہ فی ھذا المقام من الفضول ۱۲ ع

علم يفيد معرفة احوال الادلة اجمالا فی افادتها الاحكام الشرعية (ومعرفة العقائد عن ادلتها) قوله العقائد ای القضايا المعتقدة وهو عطف علی ما يفيد لا علی المعرفة لان مسائل الالهيات قضيات لا كليات حتی تفيد معرفة ما تحتها كقولنا الله عالم قادر وهو نبی حق ونحو ذلك ويمكن عطفه علی المعرفة بحمله علی افادة المثل فان القضية الشخصية تفيد مثلها التعلم بالانعكاس وان لم تكن كافادة القضية الكلية لفروعها ويعرف من قوله معرفة الخ تعريف علم الكلام فهو علم يفيد معرفة العقائد عن ادلتها (العقائد و باكلام لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فی كذا وكذا) عنوان الكتاب هو الذی يكتب علی مكتوب يعرف منه ما فی الكتاب اجمالا ای اول مباحثه كان قولهم ای قول العلماء ای قالوا فی مواضع الفصول الكلام فی اثبات الواجب كذا والكلام فی اثبات النبوة كذا والكلام فی اثبات كلام الله تعالی كذا وعلی هذا سائر الفصول والابواب۔ قيل فيبحث لا نا ما وجدنا هذه العبارة فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها كالصحائف والمواقف والفريد والطوالع۔ اللهم الا ان يراد عنوان مباحث الكتاب المؤلف اولا فی هذا الفن (ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثرها نزاعا وجدالا) والغرض من الجدال الزام الخصم واقناع من هو قاصر عن ادراك مقدمات البرهان الذی لا يحوم حوله شبهة ولا يتطرق اليه غلط (حتی ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن) قوله بعض المتغلبة من الخلفاء العباسية كان معتزليا (ولانه يورث) ای يعطی (قدرة علی الكلام) ای علی التكلم (فی تحقيق الشرعيات) ای تحقيق ما عدا الكلام من الشرعيات (والزام الخصوم كالمنطق للفلسفة) يعنی ان للفلاسفة علما نافعا يتوسلون به الی سائر علومهم سموه بالمنطق ولنا علم كذلك سميناه بالكلام وعلی هذا التقرير يشعر بكونه ای بكون الكلام آلة وخادما كالمنطق والآلة والخادم اخس من ذی الآلة والمخدوم ويلزم كون الكلام اخس من سائر علومنا وليس كذلك بل هو اشرف علومنا كما سيأتی عن قريب (ولانه اول ما يجب) يعنی ان الاشتغال بعلم الكلام اول الواجبات اذ هو اصول الشرائع كلها

له قال قره خليل فی حاشيته علی الخيالی لكن اذا عطف قوله ومعرفة العقائد علی قوله معرفة الاحكام لا يتصور الجواب للسائل الثانی لان كثيرا من الكلاميات قضايا شخصية كقولنا الله تعالی قادر ومحمد نبی صادق الی نحو ذلك فلا يتصور فيها العلم بالاحكام الكلية حتی ينتج عنها علی معرفة الاحكام الجزئية بخلاف: مسائل الفقه كما مر وبخلاف مسائل اصول الفقه كقولنا الامر للوجوب فانه حكم كلی تندرج فيها الاحكام المتعلقة بالاوامر المخصوصة فی قوله تعالی اقيموا الصلوٰة وآتوا الزكوٰة ونحو ذلك انتهی

والفائدة فيما اهتدوا به الهدى والاشتغال بالتعليم والتعلم لا يكون الا بالتكلم وبه يسمى كلاما وغيره من العلوم التي اول الواجبات لا يسمى به للتمييز قال عليه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة[1] اختلف العلماء في ذلك الفرض[2] قيل هو الكلام وقيل الفقه وقيل علم التفسير والحديث والحق ان كل ما يجب فعله او تركه او الاعتقاد به يجب علمه لان ما يتوقف عليه الواجبات واجب وادلة اعتقاد ان للعالم صانعا واحدا قادرا ثم الصلوات الخمس والصوم والزكاة وحرمة الخمر والميتة والسرقة والزنا وغير ذلك مما هو من ضروريات الدين التي تعرفها العامة ومعرفة هذا القدر فرض عين على كل مسلم ومسلمة واما معرفة الواجبات الاجتهادية والمحرمات الاجتهادية فالحق انها واجب كفاية تسقط عن الامة بقيام واحد منهم فان قلت قوله عليه الصلاة والسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة يدل على ان المراد هو فرض العين قلت بل هو عام لان فرض الكفاية فرض على كل مسلم يسقط بفعل البعض ومن قال انه فرض على واحد منهم لا على كل واحد فمعنى الحديث عنده طلب العلم بنفسه او طلب العالم به فرض على كل مسلم (من العلوم التي) اي العلوم المدونة وجوبها بمعنى واجب الكفاية ظاهر واما بمعنى واجب العين فباعتبار اشتمالها على العين (انما تعلم وتتعلم بالكلام) اي بالتكلم (فاطلق عليه) اي على ما يفيد معرفة العقائد عن ادلتها (هذا الاسم ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا ولانه) اي علم الكلام (انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين وغيره) اي غير علم الكلام (قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب) وتحقيقه ان اباحنيفة رحمه الله لما استنبط الاحكام الشرعية من القرآن والسنة ولم يكن له مخالف ومنازع فيها قال من للتامل امكن تحققها بمطالعة الكتب التي دونها والتأمل فيها واما علم الكلام فلم يدون الا بعد تحقق المخالفين واليها اشار الشارح بقوله الى ان حدثت الفتن الخ فلم يمكن تحققه الا بعد المباحثة وادارة الكلام من الجانبين اي بين المخالفين (ولانه اكثر العلوم خلافا ونزاعا) اي ولئن سلمنا ان غيره قد يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين الا انه اختص به لانه اكثر العلوم خلافا

---

[1] آخر الحديث في رواية وواضع العلم عند غير اهله كمقلد الخنازير الجوهر واللؤلؤ والذهب وفي رواية وان طالب العلم يستغفر له كل شيء حتى الحيتان في البحر وفي رواية والله يحب اغاثة اللهفان (جامع الصغير)

[2] قد تباينت الاقوال وتناقضت الآراء في هذا العلم المفروض على نحو عشرين قولا وكل فرقة تقيم الادلة على علمها وكل لكل معارض وبعض لبعض مناقض "

واجود ما قيل قول القاضي ما لا مندوحة عن تعلمه كمعرفة الصانع ونبوة رسله وكيفية الصلاة ونحوها فان تعلمه فرض عين قال الغزالي في المنهاج العلم المفروض في الجملة ثلاثة علم التوحيد وعلم السر وهو ما يتعلق بالقلب ومساعيه وعلم الشريعة (مناوي شرح جامع الصغير من كتب الاحاديث)

ونزاعا وشدة افتقاره الى الكلام مع المخالفين (ويشتد افتقاره) اى افتقار علم الكلام (الى الكلام) اى التكلم (مع المخالفين والرد عليهم ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ماعداه من العلوم) اى ولئن سلمنا انه مساو لسائر العلوم فى الخلاف والنزاع الا انه اختص به لقوة ادلته (كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام ولانه لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تاثيرا فى القلب) اى ولئن سلمنا لابتنائه على الادلة القطعية المؤيدة بالادلة السمعية كان اشد العلوم تاثيرا فى القلب ولهذا اختص به (وتغلغلا) تغلغل الماء فى الشجر اذا نفذ فى الشجر (فيه) اى فى القلب (فسمى بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح وهذا) اى هذا الكلام الغير المخلوط فيه علم الفلسفة (هو كلام القدماء) قيل معناه هذا حال القدماء فى باب العقائد كما يقال نتكلم كلام فلان اى نبين حاله وقيل معناه ان علم الكلام فى تدوين القدماء هذا المقدار (ومعظم خلافياته) الضمير راجع الى القدماء لا الى المضاف وهو الكلام قوله ومعظم مبتدا والخبر قوله (مع الفرق الاسلامية) الفرق الاسلامية اربع القدرية والصفاتية والشيعة والخوارج ثم تنشعب الى ثلاث وسبعين فرقة على ما روى انه عليه الصلاة والسلام قال ستفترق امتى ثلاثا وسبعين فرقة كلها فى النار الا واحدة قيل من هم قال الذين هم على ما انا عليه واصحابى (فقط) اى لا مع غير الاسلامية من الحكماء اليونانية كما ان المتأخرين فعلوا كذلك وخلطوا كلامهم الى كلامهم قوله فقط بفتح القاف او بضمها مع ضم الطاء المهملة مشددة ومخففة ومفتوحة القاف ساكنة الطاء للزمان الماضى وبنيت لتضمنها معنى من الابتدائية والى الانتهائية لان المعنى فما رأيته قط اى ما رأيته من اول زمان امكان الرؤية الى وقت هذا (خصوصا المعتزلة لانهم) اى المعتزلة (اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف) اى المخالفة (لما ورد به ظاهر السنة) لما متعلق بخلاف والضمير فى به راجع الى ما فى لما (وجرى عليه) الضمير راجع الى ما (جماعة الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فى باب العقائد) فى متعلق بورد او جرى (وذلك) اى بيان اساس قواعد الخلاف (لان رئيسهم) اى رئيس المعتزلة

له لما دل كلامه على اشرفية هذا الفن بحيث لا يقدر على حملها وادراك ما فيها الا من اماطها حقا من اهل الحق خلافا لمن دونهم من مخالفيهم لا سيما الفرق الاسلامية فانهم كليلون عن وصولهم الى قعرها اراد ان يبين احوالهم واقوالهم الشنيعة فقال ومعظم خلافياته الخ انما قال معظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى فى بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة فى الآخرة والتعريض لهم فى قوله تعالى وبالآخرة هم يوقنون وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة ۱۲ (عصام)

(وواصل بن عطاء اعتزل) اى رجع (عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله تعالى)
وهو من ائمة اهل السنة والجماعة (يقرر) اى يقول حال من الضمير المستكن
فى قوله اعتزل (ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين
المنزلتين) اى بين الايمان والكفر لا بين الجنة والنار كما ظنه البعض من كلام
المعتزلة لان مرتكب الكبيرة مخلد فى النار عندهم وعن ابن عباس رضى الله تعالى
عنهما ان الاعراف فى قوله تعالى وعلى الاعراف رجال منزلة بين الجنة
والنار واهلها من استوى حسناته مع سيآته ومن ذهب الى الغزو بغير اذن
ابويه وشهد فيه لكن آخرهم الى الجنة وقيل اطفال المشركين وقيل الذين
ماتوا زمان الفترة اى بعد عيسى الى ظهور محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (فقال
الحسن) البصرى (قد اعتزل) اى واصل بن عطاء (عنا فسموا المعتزلة)
والقاضى عبد الجبار من المتأخرين من اكابرهم كان يقول كل موضع جاء
فيه لفظ الاعتزال فى القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل الى الحق وعلى هذا
صار اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض هذا بقوله تعالى فان لم تؤمنوا الى
فاعتزلون فالمراد من الاعتزال ههنا العزلة من الايمان التى هى الكفر
لا العزلة عن الكفر والباطل (وهم) اى المعتزلة (سموا انفسهم اصحاب
العدل) العدل التسوية عدل الشئ بالشئ اذا سواه به (والتوحيد لقولهم
بوجوب ثواب المطيع) يقال وجب الحائط اذا سقط ووجب القلب اذا قرع
من الفزع وانما سمى الجزاء ثوابا ومثوبة لان المحسن يثوب اليه عمله اى
يرجع اليه (وعقاب العاصى على الله تعالى) قوله بوجوب ثواب المطيع
الخ علة لتسميتهم انفسهم اصحاب العدل (ونفى الصفات القديمة) اى
عن الله تعالى هذا علة لتسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد واهل السنة
يقولون توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه
اذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن آمرا وناهيا وكان التعذيب منه على بعض
الافعال ظلما واما الثانى فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلقهم كانوا لله
تعالى شركاء فى الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقى (ثم انهم) اى المعتزلة
(توغلوا) التوغل الافراط والاعتداء (فى علم الكلام وتشبثوا) اى تمسكوا
(باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين الناس)

له اى الواسطة بين الايمان والكفر من القول منهم بناء على جعلهم الاعمال اى الاتيان بالواجبات وترك المنهيات جزأ من حقيقة الايمان والكفر عبارة عن التكذيب فمرتكب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن لعدم جزئه اعنى ترك المنهيات وليس بكافر لكونه مصدقا بما جاء به النبى عليه السلام فيكون واسطة بين الايمان والكفر عندهم وهو الفسق ١٢ عبد الحكيم

الى ان قال الشيخ) المتعلق بشاع (ابو الحسن الاشعرى) وهو من نسل ابى موسى الاشعرى صاحب رسول الله عليه الصلوة والسلام وكان الشيخ ابو الحسن الاشعرى فى اول حاله من المعتزلة ثم رجع عنهم وكان من اهل السنة والجماعة (لاستاذه ابى على الجبائى) بتخفيف الباء منسوب الى الجباء وهى قرية وفى شرح العمدة الجبائى بتشديد الباء (ما تقول فى ثلاثة اخوة مات احدهم) اى احد الاخوة (مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال) اى الجبائى (ان الاول يثاب بالجنة والثانى يعاقب بالنار والثالث لا يعاقب ولا يثاب قال الاشعرى فان قال الثالث يا رب لم امتنى صغيرا وما ابقيتنى الى ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل الجنة فقال) اى الجبائى (يقول الرب انى كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك ان تموت صغيرا) لان الاصلح للعبد واجب على الله تعالى ان يعطيه عند المعتزلة ولو لم يعطه مع انه لا يتضرر به والعبد ينتفع به لكان الله تعالى بخيلا ÷ واعلم ان المعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف ومنها الثواب على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده فى الدنيا ومنها ان لا يفعل ما هو قبيح عقلا (قال الاشعرى فان قال الثانى) اى العاصى (لم لم تمتنى صغيرا لئلا اعصى بك فلا ادخل النار ماذا يقول الرب) قوله ماذا فيه وجهان ان يكون ما استفهامية وذا موصولا ويقول صلته اى ما الذى يقول الرب وان يكون ماذا بمعنى اى شئ مبتدأ ويقول خبره (فبهت الجبائى) اى سكت وتحير ولم يقتدر على الكلام قيل لو قال الجبائى فى جواب الثالث ان الايجاد والابقاء والاعدام ليس مما يجب على الله بل الواجب هو اللطف حتى لم يرد عليه الالزام كاعطاء العقل ليميز به خيره عن شره والقدرة ليختار خيره عن شره وارسال الرسل ليهديهم الى الخير والحق فانهم اوجبوا ذلك فقالوا ان التكليف بالطاعة بلا اعطاء اسباب تحصيلها قبيح يجب عليه تعالى تركه بمقتضى حكمته (وترك الاشعرى مذهبه) اى مذهب الجبائى (واشتغل هو) اى الاشعرى (ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة) واشتغل ايضا الشيخ ابو منصور الماتريدى[۲] وهو تلميذ ابى الحسن بابطال

[۱] وهو من منع الواسطة وهو بناء على كونهما دارى ثواب وعقاب بمعنى ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما مخصوصان بالثواب والعقاب وهو بناء على تحقق عدم الثواب والعقاب فيهما ۱۲ (عبد الحكيم)

[۲] ومن اراد مناقبهما اعنى الشيخ ابا الحسن الاشعرى والشيخ ابا المنصور الماتريدى على التفصيل فعليه بشرح احياء العلوم فى مقدمة كتاب العقائد ۱۲

رأی المعتزلة (واثبات ما ورد به السنة) والضمیر فی به راجع الی ما (ومضی علیه الجماعة) قوله ومضی معطوف علی ورد والضمیر فی علیه راجع الی ما (سموا) ای الاشعری ومن تبعه (اهل السنة والجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الی العربیة) ای من اللغة الیونانیة الی اللغة العربیة (وخاض) ای شرع (فیها) ای فی العربیة (الاسلامیون) ای الفرق الاسلامیة من المعتزلة وغیرها (فحاولوا الرد علی الفلاسفة فیما خالفوا) ای الفلاسفة (فیه الشریعة) الضمیر فی فیه راجع الی ما (فخلطوا) ای الاسلامیون (بالکلام کثیرا من الفلسفة لیتحققوا) ای الاسلامیون (مقاصدها) ای مقاصد الفلسفة (فیتمکنوا) ای یقتدروا (من ابطالها) ای الفلسفة (وهلم جرا[1]) وهو مصدر جر یجر بمعنی جذب به وهلم بفتح المیم ای احضر وهو اسم فعل لا یتصرف عند اهل الحجاز وفعل یؤنث ویجمع عند بنی تمیم واصله عند البصریین ها لم من لم اذا قصد حذف الالف وعند الکوفیین هل ام فحذفت الهمزة بالقاء حرکتها علی اللام وهو بعید لان هل لا تدخل علی الامر فیکون متعدیا کما قوله تعالیٰ قُلْ هَلُمَّ شُهَدَآءَكُمْ ولازما کقوله تعالیٰ هَلُمَّ اِلَيْنَا وهو عطف علی مقدر ای استمع ما تلوته وهلم جرا او علی جملة فحاولوا کعطف القصة علی القصة و قیل علی جملة خاض وهو سهو اذ لا معنی حینئذ لتأخره عن الجزاء لکونه من تتمة الشرط (الی ان ادرجوا فیه معظم الطبیعیات) وهو اجسام الافلاک والعناصر وغیر معظم الطبیعیات توابع اجسام الافلاک کالشمس والقمر والنجوم وتوابع العناصر کالدخان والغبار (والالهیات) وهی البحث عن ذات الله تعالیٰ وصفاته وعن المعتقدات الدینیة (وخاضوا فی الریاضیات) کعلم الهندسة والحساب والهیئة (حتی کاد لا یتمیز) ای الکلام (عن الفلسفة لولا اشتماله علی السمعیات) المراد بالسمعیات احوال البرزخ (وهذا) ای الکلام الذی یختلط بالفلسفة (هو کلام المتأخرین) والکلام الذی لا یختلط بالفلسفة هو کلام القدماء (وبالجملة) ای سواء کان کلام القدماء او کلام المتأخرین الفرق بین بالجملة وفی الجملة ان بالجملة تستعمل فی الکثرة وفی الجملة تستعمل فی القلة (هو اشرف العلوم لکونه) ای علم

[1] هلم الشیٔ ای قربه واحضره وهلم الینا بمعنی ائتوا ولیس المراد بالاتیان هنا المجیٔ الحسی بل الاستمرار علی الشیٔ والمداومة علیه کما ان المراد بالانطلاق فی قوله تعالیٰ وانطلق الملأ منهم ان امشوا واصبروا علی الهتکم لیس الذهاب الحسی بل الانطلاق الالسنة بالکلام ولا المراد بالمشی المتعارف الاقدام بل المراد الاستمرار والدوام ولیس المراد هنا الطلب حقیقة ایضا وانما المراد الخبر عبر عنه بصیغة الطلب ولیس المراد من الجر الجر الحسی بل المراد التعمیم فاذا قیل کان ذلک عام کذا وهلم جرا فکأنه قیل واستمر ذلک فی بقیة الاعوام استمرارا فهو مصدر او استمر مستمرا فهو حال مؤکدة ۱۲ (کلیات ابی البقاء)

الكلام (اساس الاحكام الشرعية) لان صحة الكتاب والسنة تثبت به (ورئيس العلوم الدينية وكون معلوماته) اى مسائل علم الكلام (العقائد الاسلامية وغايته) اى غرضه ومنفعته فان ما يترتب على الشئ يسمى من حيث ترتبه غاية ومن حيث يطلب بالفعل غرضا ومن حيث يتشوق اليه منفعة (الفوز) اى الظفر (بالسعادة الدينية) اى مكرما عند الله تعالى (والدنيوية) اى مكرما ومحترما عند الخلائق (وبراهينه) جمع برهان فعلان يقال فى اللغة ابره الرجل اذا جاء بالبرهان من قولهم بره الرجل اذا ابيض ويقال برهاء وبرهومة للمرأة البيضاء وفى الاصطلاح هو القياس المؤلف من اليقينيات (الحجج القطعية) الحجج جمع حجة وهى القضايا المترتبة الموصولة الى المطلوب التصديقى اى العقلية (المؤيدة) قوله المؤيدة صفة جرت على غير من هى له (اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن بعض السلف من الطعن) من بيانية لما (فيه) اى فى علم الكلام (والمنع عنه) اى عن قراءة علم الكلام، قوله وما نقل عن بعض السلف الخ اشارة الى جواب ما قيل انك ادعيت ان هذا العلم من اشرف العلوم فلو كان كذلك لما منع بعض السلف عن مباحثته وقراءته ونقل ذلك عن الشافعى ومالك واحمد وجميع اهل الحديث وعن ابى يوسف من طلب الدين بالكلام فقد تزندق فاجاب عنه بقوله (فانما هو للمتعصب فى الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقاصد الى افساد عقائد المسلمين) لما نقل عن السلف ان تعلم علم الكلام والنظر والمناظرة وراء قدر الحاجة منهى عنه لما روى ان حماد بن ابى حنيفة كان يتكلم فى الكلام فنهاه ابوه عنه فقال له الحماد قد رأيتك وانت تتكلم فيه فمالك تنهانى فقال يابنى كنا نتكلم وكل واحد منا كأن الطير على رأسه مخافة ان يزل صاحبه وانتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد ان يزل صاحبه فكانه يريد ان يكفر صاحبه ومن اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر صاحبه ولما روى فى الخبر الصحيح انه عليه الصلوة والسلام خرج يوما على الصحابة وهم فى بحث القدر فغضب حتى احمر وجهه فقال ابهذا امرتم ام بهذا ارسلت اليكم انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا فى القدر فمثل هذا الحديث يدل

له من رياسة العلم التى بها حصول المقاصد التى لابد للانسان منها ويغنى ولكن المقتضى فى القلب لها ولله الامر جميعا ١٢ (ابن عرس)

له والمراد بالبراهين الاولة مطلقة بحمل الحجج عليها والا فالبراهين تكون الاقطعية ١٢ (ع س)

له والحاصل ان شرف العلم يكون باحد امور ثلاثة شرف المعلوم ووثاقة الدليل وشرف الغاية وقد اجتمعت هذه الثلاثة لعلم الكلام ١٢

له هذا تأويل قول ابى يوسف رحمه الله تعالى انه لا يجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة يعنى ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام ١٢ (عصام)

على النهى عن البحث مطلقا لان الصحابة رضى الله تعالى عنهم انما
جادلوا ليحل عقد قلبهم لا للتعصب والافساد ولو سلم ذلك عن بعضهم
فما صعنى ذم كلهم بل الحق ان نهيهم لئلا يقع اكثرهم فى الغلط والهلاك
قال الامام الآيات والاحاديث الدالة على اثبات الصانع وصفاته والنبوة
والرد على المنكرين كثيرة فكيف قيل انها منهية قيل فى جوابه انها
وان كثرت انما وردت على وجه الاجمال ونهى السلف انما ورد
عن تفصيلها بالدروس وتضييع العمر فيها فانه يقسى القلب فلهذا تجد اكثر
طلبته تاركوا الصلاة ومرتكبوا الكبيرة ومضيعوا العمر فيما لا يعنيهم ولانها
فى الاطلاع على تفاصيلها ودقائقها زيادة فضل ينشأ منه العجب
والكبر والحسد لمن يناظره وكل ذلك سبيل سقر ولذا قال حجة الاسلام
ينبغى ان يخصص فى تعليمه من فيه ثلاث خصال الفرد والذكاء والتقوى
قيل فهذا واجب على من هو اهل له وحرام على من هو ليس باهل له (والخائض
فيما لا يفتقر اليه) الضمير راجع الى ما (من غوامض المتفلسفين) من بيان
لما كالبحث عن كيفية وجود البارى تعالى عز وجل وكيفية تعلق القدرة
بالمعدومات وكيفية العذاب بعد الموت فى القبر وكالبحث عن الامور العامة
والجواهر والاعراض فان المحتاج اليه فى اثبات العقائد الدينية هو العلم
بامكانها وحدوثها وكونها فى نظام بديع مثلا (اغترر وآلا) اى وان لم يكن
المنع للتعصب فى الدين (فكيف يتصور المنع) الكيف قد يكون فى حكم
الظرف بمعنى فى اى حال وقد يكون فى محل الرفع على الخبرية اذا كان
بعده اسم كما فى قولك كيف زيد واذا كان بعده فعل يكون فى محل
النصب على الحال كقولك كيف جئت (عما هو اصل الواجبات واساس
المشروعات ثم لما كان) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال
ان المقصود الاهم من علم الكلام هو معرفة وجود الصانع تعالى وصفاته وتوحيده
وافعاله وسائر المسائل السمعية الكلامية والقياس يقتضى ان يصدر المصنف
الكتاب بهذه فلم صدره بغيرها فاجاب بقوله ثم لما كان (مبنى الكلام) اى
علم الكلام (على الاستدلال بوجود المحدثات) المحدث ما يكون مسبوقا
بالعدم (على وجود الصانع) اعلم ان طريق النظر فى معرفة ذاته وصفاته

له الاولى الاستدلال بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال والبحث الاستدلال بوجود المحدثات وباحواله كانه اراد ان المبنى مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون باحوالها او لم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق الاستدلال وهو الاستدلال من الحدوث او الحدوث مع الامكان كما هو طريقتهم والطريقة الحكيم فالاستدلال بالامكان و ظاهر العبارة هو اول الطرق والمراد بصفاته صفاته فى الجملة وكذا افعاله اذ بعضها سمعيات كالكلام وحشر الاجساد ١٢ (عصام)

قسمان احدهما انی ای منسوب الی ان وهی تدل علی الثبوت و التحقق وهو الاستدلال بالمصنوع علی الصانع والثانی لمی ای منسوب الی لم وهی العلیة وهو عکسه فالاول سابق فلذا حکم بان مبنی الکلام علی الاستدلال الخ توضیح هذا یستدل بحدوث العالم مثلا علی واجب الوجود وایجاده له ثم یستدل بوجوب الوجود علی ما یقتضیه الوجوب من التوحید والتنزیه والاتصاف بصفات الکمال (وتوحیده) ای الصانع (وصفاته وافعاله) کالعلم والاختیار والارادة (ثم منها) ای من وجود الصانع وصفاته وافعاله (الی سائر السمعیات) کما یستدل بالمعجزة وهی فعله تعالی علی ارساله الرسل وبه الی سائر السمعیات کسؤال منکر ونکیر وعذاب القبر والصراط والمیزان واحوال الجنة والنار الی غیر ذلک (ناسب) جواب لما (تصدیر الکتاب) ای العقائد (بالتنبیه علی وجود ما نشاهد من الاعیان) بیان لما (والاعراض وتحقق العلم بها) ای بالاعیان والاعراض (لیتوسل بذلک) ای بالتنبیه (الی معرفة ما هو المقصود الاهم) وهو معرفة الباری عز وجل وصفاته فقال (قال اهل الحق[1]) وهم الذین یثبتون ما هو الحق عند الله تعالی بالحجج والبراهین وهم اهل السنة والجماعة فانهم یتبعون الحق وانما عبر عنهم باهل الحق ترغیبا للاقتداء بهم وانما قدم هذا الفصل علی غیره لان ما یذکر بعده من اثبات حدوث العالم وغیره موقوف علی العلم بان للاشیاء حقیقة فان واحدا لو لم یعلم حقیقة الاشیاء وحقیقة العلم وحقیقة القدیم والحدث لم یکن التکلم معه جائزا قال الفاضل المحقق مولانا قطب الملة والدین فی شرح مقامات العارفین اعلم ان السعادة العظمی والرتبة العلیا للنفس الناطقة هی معرفة الصانع بما له من صفات الکمال والتنزیه عن النقصان وما صدر عنه من الآثار والافعال فی النشأة الاولی والآخرة وبالجملة معرفة المعاد والمبدأ والطریق الی هذه المعرفة من وجهین احدهما طریقة اهل النظر والاستدلال وثانیهما طریقة اهل الریاضة والمجاهدین والسالکون للطریقة الاولی ان التزموا ملة من ملل الانبیاء علیهم الصلاة والسلام فهم المتکلمون والا فهم المشاؤن والسالکون للطریقة الثانیة ان وافقوا فی ریاضاتهم احکام الشریعة فهم الصوفیة

[1] اعلم ان الحق من اسمائه تعالی ایضا جاء بمعنی الجزم والاحتیاط ایضا فالتعبیر علی الاول حاصل التوفیق بلکونه باهل الحق لانهم اثبتوا الحق تعالی ان السوفسطائیة انهم لما انکروا حقائق الاشیاء لم یثبتوا الحق تعالی والتعبیر عن اهل السنة والجماعة علی الثانی باهل الجزم والاحتیاط مناسب جدا لانهم حفظوا ظاهر السنة وما جری علیه الجماعة ولم یصرفوا عنه لداعی العقل ما امکن وهو الجزم والاحتیاط ۱۲ (عصام)

المتشرعون المعتقدون باهل السنة والا فهم الحكماء الاشراقيون والله فمن كان سالكا للطريقة الاولى وتابعا للمذاهب الانبياء مقتديا بالمتكلمين خصوصا اهل السنة منهم فقال قال اهل الحق (وهو) ای الحق (الحكم المطابق للواقع) ای نفس الامر وهذا يشعر بان الحق هنا صفة مشبهة وقد يجيء بالمعنى المصدری وهو مطابقة الحكم الواقع وهو من اسماء الله تعالى لكن الاول انسب ههنا (يطلق) ای الحق (على الاقوال) يقال القول حق (والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتمالها) ای باعتبار اشتمال كل واحد من الاقوال والعقائد وغيرها (على ذلك) ای على الحكم المطابق للواقع (ويقابله) ای الحق (الباطل) وهو ايضا يستعمل فی الاشياء المذكورة كما يقال القول باطل والاعتقاد باطل الخ (واما الصدق فقد شاع فی الاقوال خاصة) يعنی الصدق يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته فی الاقوال خاصة كما يقال قول صادق ولا يقال اعتقاد صادق والدين صادق والمذهب صادق الا نادرا فعلم من هذا ان بين الحق والصدق عموما وخصوصا مطلقا والصدق خاص مطلقا والحق عام مطلقا (ويقابله) ای الصدق (الكذب) يعنی الكذب يطلق على الاقوال والاعتقاد وغيرها اما شيوعه وكثرته فی الاقوال خاصة فان قيل ينبغی ان يكون الكذب اعم من الباطل بحكم ان نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وليس كذلك قلت التقابل بين الحق والباطل وكذا بين الصدق والكذب تقابل العدم والملكة لا تقابل الايجاب والسلب والحكم عليه امر دقيق وبالقبول حقيق (وقد يفرق بينهما) ای بين الحق والصدق (بان المطابقة تعتبر فی الحق من جانب الواقع وفی الصدق من جانب الحكم فمعنى صدق الحكم مطابقته) ای الحكم (للواقع ومعنى حقيته) ای الحكم (مطابقة الواقع اياه) ای الحكم يريد ان معنى الحكم الصادق هو الحكم المطابق بكسر الباء الموحدة ومعنى الحق هو الحكم المطابق بفتح الباء الموحدة هذا فرق بحسب المفهوم او ما سبق فرق بحسب الاستعمال فهما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان قيل لم سمی الحق حقا والصدق صدقا قلنا لان الملحوظ اولا فی هذا الاعتبار الاول هو الواقع فی نفس الامر الموصوف بكونه حقا وسمی الصدق به ليميزا عن اخيه (وحقائق الاشياء ثابتة) الجملة فی موضع النصب بالمقول قال (حقيقة

له الدين الاطاعة والجزاء والمراد الشريعة فان الشريعة من حيث انها تطاع لها تسمى دينا ومن حيث انها تجمع عليها تسمى ملة ومن حيث انها ترجع اليها تسمى مذهبا وايضا قد يفرق بان الدين منسوب الى الله فان الدين وضع الهی سائق لذوی العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات والملة منسوب الى النبی عليه الصلاة والسلام يقال ملة ابراهيم وملة محمد وعيسى عليهم الصلاة والسلام والمذهب نسب الى المجتهد يقال مذهب الامام الاعظم ومذهب الشافعی ١٢ (درر نكت)

الشئ ومأميته) بجمعهما في التعريف يدل على ترادفهما والمشهور
ان الحقيقة تطلق باعتبار الوجود والماهية لا باعتباره يعنى الماهية اعم
من الحقيقة فان الماهية عبارة عن مابه الشئ يكون هو هو سواء صدق
على شئ في الخارج كماهية الانسان التي هي الحيوان الناطق او لا يصدق
على شئ في الخارج مثل ماهية العنقاء وهو طير يطير في القاف وان الحقيقة
عبارة عن مابه الشئ يكون هو هو ولكن لا بد من صدقه على الشئ
في الخارج كماهية الانسان وغيرها (مابه الشئ هو هو) الضميران للشئ
الاول عائد له والآخر لما وهما مبتدأ وخبر والمجموع خبر عن الشئ وبه
متعلق بكان المقدر وجملة الشئ هو هو في حكم اسمه وخبره + وتوهيم
المعنى ان يكون الانسان انسانا بنفسه لا بجعل جاعل بل الجعل متعلق بالانسان
باعتبار وجوده ومعنى سببية الشئ لنفسه استغناؤه عن السبب فالباء لضيق
العبارة لا يقال كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه
لا سبب في الماهية كما عرفت على ان الناطق سبب لتخصص الحيوان لا لكونه
الانسان انسانا (كالحيوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب
مما يمكن تصور الانسان بدونه) اى بدون الكاتب والضاحك (فانه
من العوارض وقد يقال ان مابه الشئ هو هو) يعنى كأنه اشار اولا الى ان الحقيقة
والماهية لفظان مترادفان لا فرق بينهما بحسب المفهوم ولا بحسب الاستعمال
فاشار ثانيا الى ان بينهما فرقا اعتباريا لا حقيقيا (باعتبار تحققه) في الخارج
(حقيقة) بان وجد ما صدق هو عليه في الخارج (وباعتبار تشخصه هوية)
يقال شخص بصره فهو شاخص اذا فتح عينيه (ومع قطع النظر عن ذلك
ماهية) اى مع قطع النظر عن كل واحد من التحقق والتشخص (والشئ
عندنا الموجود) مبتدأ وخبر اى الشئ عند اهل السنة والجماعة الموجود
خلافا للمعتزلة فان المعدوم الممكن عندهم شئ بمعنى انه ثابت وان لم يدخل
في جملة الوجود لا بمعنى انه يطلق عليه لفظ الوجود ثم الخلاف في الشئ بمعنى
المتقرر الثابت في الخارج واما الشئ اللغوى وهو ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه فيعم المعدومات والممتنعات ويدل على ما ادعاه اهل السنة
والجماعة قوله وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا دليل ان المعدوم

له فلان الموسوم حقيقة لكونها ثابتة او مثبتة من حق الشئ اذا ثبت على اصله او اثبت عليه بخلاف الماهية فانها اعم من صدقها على ذاتها ومن صدقها على المعدوم في الخارج هذا اذا لم تضف الماهية الى الشئ واما اذا اضيف اليه تصير بمعنى الحقيقة مرادفة لها فلهذا جعلهما الشارح بمعنى واحد ثم اشار في ذيل قوله وقد يقال الى اتحادهما ذاتا وتغايرهما اعتبارا ١٢ (محرر ٤٧)

ليس بشئ لان الله تعالى نفى الشيئية فى حال عدمه ولما انجلا هو النفى
وقد حور (والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة) فيكون
الشئ بمعنى الثابت مراد فا للوجود ولكن المعتزلة منعوا ترادف الثبوت
مع الوجود بل قالوا ثبوت الشئ بحيث يكون مظهر الآثار هو الوجود
والا فهو الثبوت فقط ثم الوجود مصدر قولهم وجد الشئ على صيغة
المجهول ومصدر للمعلوم هو الوجد بمعنى المصادفة (معناها) اى معنى
الثبوت والتحقق الخ (بديهى التصور) فلا يصح تعريفه الا لفظا وقيل
كسبى يصح تعريفه وقيل بداهى لكن بداهية كسبية وقيل لا يمكن
تعريفه اصلا لا بداهة ولا كسبا واستدلال كل واحد منهما ثابت فى موضعه
فى المطولات فمن اراد الاطلاع عليه فليطالع فيه والحق ان اريد بالوجود
كون الشئ فى الخارج فبديهى ككون زيد فى الدار وان اريد به ما
ينشأ منه هذه النسبة فغير معلوم الحال (فان قيل فالحكم بثبوت حقائق
الاشياء يكون لغوا) حاصل هذا السؤال انه لما كان ما به الشئ هو هو باعتبار
تحققه فى الخارج حقيقة وكان الشئ هو الوجود كان قول المصنف حقائق
الاشياء ثابتة باطلا لان الشئ لما كان هو الموجود كان حقيقته ايضا
موجودة فان حقيقة الشئ عين ذلك الشئ فيكون تقدير قوله حقائق
الاشياء ثابتة (بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة) فهو لغو لان المحمول لا بد
وان يكون مغايرا للموضوع لفظا ومعنى فههنا ليس كذلك لان المحمول ههنا
عين الموضوع فلا يكون حملا فى المعقول فى اللفظ (قلنا المراد ان ما نعتقده
حقائق الاشياء) فلفظ حقائق الاشياء بدل من ضمير الغائب المفعول ثان
لنعتقده (ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض) السماء
جمع سماوة[2] والهمزة بدل من الواو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة
والهمزة فى ارض اصل و روى عن على ابن ابى طالب رضى الله تعالى عنه انما
سميت الارض ارضا لانها تتأرض ما فى بطنها اى تاكل ما فيها و قال بعضهم لانها
تتأرض بالحوافر والاقدام و والسماء فى اللغة ما علاك واظلك واصل كلمة الارض
من الاتساع ومنه قولهم ارضت القرحة اذا اتسعت (امور موجودة) قوله
ان ما نعتقده مبتدأ وامور موجودة خبره وحاصل الجواب انه قال ان المحمول

---

[1] انما اورد الفاء ايذانا بان هذا السوال ناشئ عما سبق واما الفاء فى قوله فان قيل فهو دال على تفرعه و وروده على ما قبله سواء كان منشأ ذلك اولا على ما هو طريق سائر الامثلة الموردة فى الكتب فمن قال ان الفاء الثانى للتاكيد لم يات بشئ ١٢ (عبد الحكيم)

[2] او سماءة كسحاب وكسحابة قال فى تاج العروس فالهمزة بدل ايضا من الواو وقلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة كما بين فى محله انتهى ١٢

والموضوع فی هذه القضیة وان توهم اتحادهما فی المفهوم لکنهما متغایران فی الحقیقة وفی المفهوم وان کانا متحدین بالذات فیصح الحمل فی العرف فلا تکون القضیة المذکورة لغوا ولا یرد ما ذکرتم من السؤال (فی نفس الامر) ای موجودة فی ذاته ای لیس وجوده وتحققه وثبوته بفرض فارض واعتبار معتبر (کما یقال واجب الوجود موجود) ای ما نعبر عنه بهذه العبارة ونسمیه بلفظ الله موجود (وهذا الکلام مفید) ای قولنا حقائق الاشیاء ثابتة کلام مفید (ربما یحتاج الی البیان) البیان عبارة عن اظهار المقصود بابلغ لفظ وهو من الفهم وذکاء القلب ای بیان صدق هذا الکلام للرد علی منکریه کالسوفسطائیة او بیان کونه مفیدا بالتاویل بالنظر الی من اطلع علی الترادف وقیل معناه ان هذا الحکم المجمل مفصل الی فروع بعضها یحتاج الی البیان کوجود الجنة والنار وبعضها لا کوجود السماء والارض، وفیه بحث لان قولک الثابت ثابت له فروع کذلک قوله ربما یحتاج الی البیان تاکید لکون هذا الکلام مفیدا لان ثبوت المحمول للموضوع اذا کان محتاجا الی البیان کان المحمول غیر الموضوع وحمل الشیء علی غیره مفید بالاتفاق (ولیس) ای قولنا حقائق الاشیاء ثابتة (مثل قولنا الثابت ثابت[1]) فی الفساد لان الترادف فیه ظاهر فلا یحتاج صدقه الی البیان کقولنا الانسان انسان واما کونه مفیدا فیحتاج الی البیان لکن بالنظر الی کل واحد بلا تامل بخلاف قولک حقائق الاشیاء ثابتة (ولا مثل قوله: انا ابو النجم[2] وشعری شعری) لان التاویل فیه لازم قطعا ولان التاویل فی حقائق الاشیاء ثابتة لازالة الخفاء بخلاف شعری شعری فان التاویل فیه لا فائدة الا ازالة الخفاء قیل ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعری شعری وای حال کونه غیر مؤول لیس مثله او نقول تاویله لیس مثل تاویل وشعری شعری لان فی شعری شعری اتحاد اللفظ والمعنی بخلاف ما نحن فیه فان الاتحاد لیس فیه الا من جهة المعنی، اما معنی قول الشاعر انا ابو النجم وشعری شعری، فتضمن اسمه نوع وصف الکمال کتضمن اسم حاتم الجود او قصد خبرا وکذا شعری ای انا ذاک المشهور الموصوف بالکمال وشعری هو الموصوف بالبلاغة وهذا المعنی لیس ببدیهی فی قولنا

[1] قوله الثابت ثابت هذا ناظر الی قوله وهذا الکلام مفید ای لیس مثل مثال الذی ذکره السائل بان لا فرق بین الامور الثابتة ثابتة وبین الثابت ثابت کذا نقل عنه ١٢
(عبد الحکیم)

[2] قوله ولا مثل انا ابو النجم الخ ناظر الی قوله ربما یحتاج الی البیان وبما ذکرنا اندفع ما قال بعض الفضلاء من ان اخذ المر[illegible] علی الوجه المذکور کما هو المشهور فیما بینهم کذلک اخذ طرفی شعری شعری علی الوجه المذکور مشهور فیما بینهم تدبروا اما بالنسبة الی القاصرین فهما متساویین، والفرق ظاهر بین لان اخذ طرفی شعری شعری علی الوجه المذکور وان کان مشهورا لکنه مجاز والمعنی المجازی لابد له من البیان البتة بخلاف اخذ الموضوع علی الوجه المذکور فانه حقیقة اصطلاحیة بل لغویة ایضا فلا حاجة الی البیان ١٢
(عبد الحکیم)

حقائق الاشیاء ثابتة وواجب الوجود موجود لان المراد به ان المسمی
بحقائق الاشیاء ثابتة فی الواقع ای کل ما نسمیه حقیقة من الحقائق ونطلق
علیه اسما من الاسماء کالارض والسماء وغیرهما اشیاء موجودة فی الخارج
فظهر ان لیس المراد ما هو المراد بذلك (علی ما لا یخفی) متعلق بالبناء
المقدر ای بناء علی ما لا یخفی (وتحقیق ذلك) ای الجواب المذکور
(ان الشیء قد یکون له اعتبارات مختلفة یکون الحکم علیه) ای علی ذلك الشیء
(بشیء مفیدا بالنظر الی بعض تلك الاعتبارات دون البعض کالانسان
اذا اخذ من حیث انه جسم ما کان الحکم علیه) ای علی الانسان (بالحیوانیة
مفیدا واذا اخذ من حیث انه حیوان ناطق کان ذلك الحکم علیه لغوا)
یعنی لو کان السامع عالما بالانسان من حیث انه جسم یفید الحمل بالحیوانیة
ولو علمه من حیث انه حیوان ناطق لا یفید لان الموضوع یشتمل علی المحمول
(کذلك والحکم کذا) ای فی قولنا حقائق الاشیاء ثابتة وواجب الوجود موجود
(فان الحقائق وواجب الوجود اذا اخذا من حیث انهما موجودان فی الخارج
یکون الحکم علیهما بالثبوت والوجود لغوا وان اخذا من حیث انهما
موجودان فی الذهن والحکم علیهما بالثبوت والوجود الخارجی لم یکن
الحکم المذکور لغوا بل کان مفیدا) (والعلم بها) ای بالحقائق من تصوراتها
بیان العلم (والتصدیق بها وباحوالها) ای کونها اعیانا او اعراضا
والضمائر کلها راجعة الی الحقائق لما ورد علیه ان المقصود هو الاستدلال
بثبوت الحقائق علی الصانع فیجب ارجاع الضمیر الی الثبوت لتحقق العلم به
اشار الی دفعه بتعمیم العلم الی تصوراتها والتصدیق بها وباحوالها والثبوت
یرجع الی الاحوال الثابتة کلها فیلزم العلم به وقد یستدل علی منع الحصر
بخصوص الاحوال الثابتة فلا بد من التعمیم بغیر الثبوت (محقق)
ای موجود فی الذهن عند القائلین بالوجود الذهنی او ثابت فی نفس الامر
کثبوت الاضافة عند من لم یقل به وهو جمهور المتکلمین وقیل انه موجود
بالحقائق فی الخارج عند من لم یقل به وهو خطأ لان القائل بوجود العلم
انما قال بواسطة وجوده فی النفس لا بالذات حیث قال العلم موجود
فی الذهن والذهن موجود فی الخارج فینتج ان العلم موجود فیه لکنه

له دعوی ان حقائق
الاشیاء ثابتة تتضمن دعوی
العلم بثبوت جنسها کما
ان دعوی العلم بها تتضمن
دعوی ثبوت جنسها
لا العلم حقیقة من الحقائق
الا انه قصد الرد علی طوائف
السوفسطائیة صریحا
فقال حقائق الاشیاء
ثابتة فی حد ذاتها مع قطع
النظر عن تعلق اعتقادنا
ردا علی العنادیة
والعندیة وقال العلم
بها متحقق ردا علی
اللاادریة ۱۲
(عصام)

مردود لان وجود العلم فی الذھن وجود ظلی ووجود الذھن فی الخارج وجود اصلی فلا ینتظم القیاس انتظامه فی قولك الذر فی الحقة والحقة فی البیت (وقیل المراد منه) ای من قوله العلم بها (العلم بثبوتها) ای بثبوت حقائق الاشیاء یعنی قال بعض العلماء انه قد ذکر فیما سبق شیئین الاول قوله حقائق الاشیاء والثانی الثبوت المذکور ضمنا فی قوله ثابتة ولا یجوز ان یکون الضمیر الذی فی قوله بها عائد الی قوله حقائق الاشیاء لان الالف واللام فی قوله الاشیاء لاستغراق الجنس وحقائق مضاف الیه فیکون المراد بحقائق الاشیاء جمیع الحقائق لان مقابلة الجمع الذی هو قوله حقائق بالجمع الذی هو قوله الاشیاء یستلزم انقسام الآحاد علی الآحاد فیکون فی مقابلة کل فرد من افراد الشیء فرد من افراد الحقیقة ویکون معنی کلام المصنف والعلم بجمیع الحقائق متحقق وانه محال لان کثیرا من الحقائق لایحیط به علم البشر فتعین ان ذلك ضمیر عائد الی الثبوت الذی ذکر فی ضمن قوله ثابتة؛ فان قلت لو کان الضمیر عائدا الی الثبوت لوجب ان یقول المصنف العلم به لان الثبوت مذکر فلابد ان یکون الضمیر العائد الیه مذکرا لوجوب المطابقة بین العائد والمعود الیه؛ قلت لان الثبوت وان کان مذکرا الا انه مضاف الی المؤنث فیکون مؤنثا بالاضافة الی المؤنث (للقطع) ای لکونه مقطوعا (بانه لاعلم بجمیع الحقائق) لان بعضها لایعلم فثبت القطع قیل لایندفع الفساد المذکور بتقدیر الثبوت فانه کما لایجوز العلم بجمیع الحقائق لایجوز ایضا العلم بثبوت جمیع الحقائق لان العلم بثبوت جمیع الحقائق انما یکون بعد العلم بجمیع حقائق الاشیاء فیکون انتفاء الثانی موجبا لانتفاء الاول فیکون الضمیر عائد الی الحقائق دون الثبوت وجوابه ان الضمیر یرجع الی الثبوت فی ضمن المحمول وهو غیر مستغرق فی نفسه وان استغرق موضوعه (والجواب) ای جواب قوله قیل والجواب مشتق من جاب الفلاة اذا قطعها سمی جوابا لانه ینقطع به کلام الخصم (ان المراد الجنس[1]) ای العلم بجنس الحقائق متحقق ای لانسلم ان المراد بالحقائق جمیع الحقائق بل المراد بها جنس الحقائق قیل یمکن الاستغراق بناء علی ان المعنی ان ما نعتقده حقائق الاشیاء فهو

[1] یعنی ان المراد بقوله حقائق الاشیاء ثابتة جنس حقائق الاشیاء فالمعنی جنس حقائق الاشیاء ثابتة والعلم بذلك الجنس متحقق سواء کان فی ضمن فرد واحد او اکثر فحینئذ یرجع الی الایجاب الجزئی وذلك کاف فی الرد علی الخصم لانه یدعی السلب الکلی (للقائلین) (عبدالحکیم)

ثابت فی الواقع ولا شك ان كل ما نعتقده كذلك قيل لا نسلم ان كل ما نعتقده كذلك لجواز الخطأ فی الاعتقاد نعم انه كذلك بحسب اعتقادنا لكنه تكلف

فالرجوع الى الجنس اسهل (ردًا[1] على القائلين بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة الشئ ولا بعدم ثبوتها) ای الحقيقة يعنی ان قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة رد للقول بانه لا ثبوت لشئ من الحقائق كالامر نفوه بالكلية والاثبات فی الجملة كاف فی ردهم وقوله والعلم بها متحقق رد لقولهم ولا علم بثبوت حقيقة الشئ ولا بعدم ثبوتها والحاصل ان مدعی الخصم السالبة الكلية وهی لاشئ من الحقائق بثابت ولا علم بثبوت حقيقة فلا ردهما يكفی اثبات الموجبة الجزئية لكونها نقيضها واثبات احد النقيضين يستلزم ابطال الآخر لامتناع الاجتماع صدقا وكذبا (خلافا للسوفسطائية) زعم قوم ان السوفسطائية كانت طائفة ينتسبون الى ثلاثة مذاهب كما نقله الشارح رحمه الله تعالى والمحققون منعوه وقالوا لا يمكن عن عاقل ان يقول بهذه المذاهب بل كل غالط سوفسطائی فی موضع غلطه يدل عليه اشتقاق اسمه من سوفا واسطا كذا فی تلخيص الملخص (فان منهم) ای من السوفسطائية (من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها) ای حقائق الاشياء (اوهام) كالنقوش المختلفة على الماء (وخيالات باطلة وهم العنادية) لعنادهم فی الحقائق (ومنهم من ينكر ثبوتها) ای ثبوت حقائق الاشياء فی الخارج (ويزعم انها تابعة للاعتقادات حتى ان اعتقدنا الشئ جوهرا فجوهر او عرضا فعرض او قديما فقديم او حادثا فحادث) فيكون كل من النقيضين حقا بالنظر الى معتقده وليس فی نفس الامر شئ حقا عندهم فلا اعتبار لهم (وهم العندية) لنسبتهم الحقائق الى انفسهم رد المصنف مذهب العنادية والعندية بقوله حقائق الاشياء ثابتة (ومنهم من ينكر العلم بثبوت الشئ ولا بعدم ثبوته) ولا ينكرون نفس الحقائق ولا ثبوتها فی نفس الحقائق وفی نفس الامر بل ينكرون نفس العلم بالثبوت والعلم بعدم الثبوت (ويزعم انه شاك وشاك فی انه شاك وهلم جرا) هلم كلمة دعوة الى شئ تقول هلم يا رجل وكذلك الاثنين والجمع والمؤنث والمذكر موجود وهذه الكلمة تستعمل بعض دعاء هذا المخاطب كقولك هلم الی ای ادن منی وتعال (وهم اللاادرية) رد المصنف هذا

[1] قوله ردا على القائلين علة معنوية لارادة الجنس لا موجبة لان الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق ولا يصح لانه لا خلاف فيه بل لا بد من العلم بثبوتها او ثبوت الاحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها لطافة ۱۲ (عصام)

المذهب بقوله والعلم بها متحقق والفرق بين المذاهب الثلاثة ان الاول
نفي الحقائق والثاني نفي الثبوت لا مع قطع النظر عن الاعتقادات فقوله
ثبوتها بتبعية الاعتقادات والثالث نفي ثبوتها وعدم ثبوتها (لنا تحقيقا)
تصديا على التعيين من النسبة في لنا وكذا الزاما بعيده (انا نجزم بالضرورة
بثبوت بعض الاشياء بالعيان) اي بإحدى الحواس الظاهرة وهو الموجودات
الخارجية كحرارة النار وبرودة الماء (و بعضها بالبيان) اي بالدليل
العقلي وهو الامور العقلية فثبت المطلوب الذي هو ثبوت حقائق الاشياء
وتحقق العلم بتلك الحقائق (والزاما) معطوف على تحقيقا (انه ان لم يتحقق
نفي الاشياء فقد ثبتت) اي الاشياء والا لزم ارتفاع النقيضين وهو محال
(وان تحقق) اي ان تحقق نفي الاشياء (والنفي) والواو للحال (حقيقة
من الحقائق) فثبت المطلوب (لكونه) اي لكون النفي (نوعا من الحكم)
والحكم قسم من العلم لكونه تصديقا والعلم قسم من الكيفيات النفسانية
وهو قسم من مطلق الكيف الذي هو قسم من العرض الذي هو قسم
من الممكن الذي هو قسم من الوجود وهذا معنى قولهم لان في نفيها
ثبوتا اي نفي حقائق الاشياء ثبوتها (فقد ثبت شيء من الحقائق فلم يصح نفيها
على الاطلاق ولا يخفى انه) اي الالزام (انما يتم على العنادية) لان الثانية
تقول تحقق النفي بحسب اعتقادنا لا في نفس الامر والثالثة تقول
لا ادري اي تحقق النفي ولا عدم تحققه ولذا قال الشارح ولا يخفى انه انما يتم
على العنادية وهكذا الاستدلال بثبوت بعض الاشياء بالبيان او العيان
ثم يقال لا يتم شيء من الاستدلال والالزام على العنادية ايضا اذ ليس شيء
من مفهوماتهما متحققة ومعلومة عندهم فكيف يقومان عليهم؛ لانا نقول
ان تحقق علم نفي معلوميتها فقد تحقق النفي وهو شيء وان لم يتحقق ذلك
كان مذهب اللاادرية لا مذهب العنادية بل الاستدلال من طرفهم
لا يكاد يصح لانه لا حقيقة معلومة عندهم اجمعين حتى يثبت مدعاهم
فاستدلالهم يناقض مذهبهم (قالوا) اي السوفسطائية (الضروريات
منها حسيات والحس قد يغلط كثيرا) لانه لو اعتبر حكم الحس فلا يخلو
اما في الكليات او في الجزئيات وكلاهما باطلان اما الاول فلان الحس لا يدرك

سـ الثالثة الاولى من المذاهب الثلاثة
سـ ضرورة انه لا واسطة بين النفي والثبوت ١٢ (ابن عرس)
سـ لانه يتنوع الى الايجابي والسلبي ١٢
سـ الكيفية عبارة عن الهيئات والصور والاحوال والكيفية ان اختصت بذوات الانفس الحيوانات تسمى كيفية نفسانية كالعلم والحياة والقدرة والارادة والصحة والمرض ان كانت راسخة في موضعها تسمى ملكة والا تسمى حالا بالتخفيف كالكتابة فانها في ابتدائها يكون حالا فاذا استحكمت صارت ملكة ١٢ (كليات)
سـ اي بطريق السلب الكلي ١٢
سـ اذ ظاهر قولهم ثبوت نفي الحقائق ١٢ (ع س)

الكليات فضلا عن الحكم عليها بل مدرك الكليات هو العقل واما الثانى فلان الحس يغلط فى الجزئيات فانا نرى الصغير فى نفس الامر كبيرا كالنار البعيدة فى الظلمة وكالعنب فى الماء نرى كالاجاصة ونرى الكبير فى نفس الامر صغيرا كالاشباح ونرى الواحد كثيرا كالقمر اذا نظرنا اليه مع غمز احدى العينين ونرى الموهوم كالسراب موجودا وغيرها[1] فيكون حكم الحس فى اى جزء كان فى معرض الغلط ولا يكون متيقنا (كالاحول يرى الواحد اثنين) اى الذى يقصد الحول تكلفا واما الاحول الفطرى فلا يرى الواحد اثنين لاعتياده بالوقوف على الصواب وطرفا وى يجد الحلوم (ومنها) اى من الضروريات (بديهيات وقد تقع فيها) اى البديهيات (اختلافات وتعرض شبه يفتقر فى حلها) اى الشبه (الى انظار دقيقة) اى البديهيات لو كانت ثابتة لما اختلف فيها الآراء والافكار واللازم منتف وكذا الملزوم يعنى ان كل قضية يدعى صاحبها البديهية ويخالفه ينكرها فيعرض فيه شبه فاذا وقع الاشتباه يحتاج فى حله الى انظار دقيقة من الطرفين مثلا يدعى المعتزلة بداهة حسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار وانكره الاشاعرة والحكماء (والنظريات فرع الضروريات ففسادها) اى الضروريات (فسادها) اى النظريات (ولهذا) اى لاجل ان النظريات فرع الضروريات (كثر فيها) اى النظريات (اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية لا ينافى الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط) كما فى قولنا الشمس مضيئة والنار حارة والماء بارد واعلم ان شيخ الحكماء كالافلاطون وغيره انكروا الحسيات واعترفوا بالبديهيات قالوا انا نرى الظل ساكنا وهو متحرك ونور دائرا من النار وهى شعلة دوارة ونرى الظل البعض وهو خلاف[2] واذا غلط الحس السليم فى امثالها كان متهما لا يقبل ادراكه فى الحسيات اجيب بان غلط الحس فى البعض لاسباب جزئية لا ينافى الجزم بالبعض الآخر وانقلب[3] الغلط فيه اعترض بان لسباب الغلط غير محصورة فلعل الكاذب مثلا لم يكن بسبب يخفى فيه فلا بد من بيان حصر الاسباب ثم نفيها ولو بين ذلك كان بانظار دقيقة فلا يكون بديهيا ورد عليهم بان حكم العقل لما كان متهما فى الحس كان متهما

---

[1] واما اطلاق اعتبار حكمه فى الكليات ظاهر لان الحس لا يدرك الا هذه النار وتلك النار لا جميع النيران الموجودة فى الخارج ولو فرض ادراكه اياها باسرها فليس له تعلق قطعا بافرادها الماضية والمستقبلة فلا يعطى حكما كليا على جميع افرادها سيما وقد ذهب المحققون الى ان الحكم فى قولنا النار حارة ليس على كل نار موجودة فى الخارج فى احد الازمنة الثلاثة فقط بل عليها وعلى الافراد المتوهمة الوجود فى الخارج ايضا ولا شك انه لا تعلق للحس بالافراد المتوهمة فكيف يعطى حكما كليا متناولا اياها (شرح مواقف)

[2] كراكب السفينة المتحركة يراها ساكنة والشط الساكن متحركا (مواقف)

[3] واتفقوا على انها ليست من القضايا الاولية بل من المشهورات التى قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة (شرح مواقف)

الى العقل فامتزانهم بالعقل دون الحس باطل ولو قيل بل جهة العقل تشهد
فى العقل بعدم غلطه، قلنا بل جهة تشهد ايضا بعدم غلطه فى الحس فلا قدح
فيه (والاختلاف فى البديهى) هذا جواب عن قوله ومنها بديهيات
وقد تقع فيها اختلافات (لعدم الالف او الخفاء فى التصور لا ينافى
البداهة وكثرة الاختلافات) جواب عن قوله والنظريات فرع
الضروريات ففسادها فساد فسادها (لفساد الانظار لا ينافى حقية بعض
النظريات والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاادرية
لانهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به) اى بمعلوم (مجهول بل الطريق
تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا) قيل هذا وارد على من انكر الحقائق
كلها لا على من انكر الحسيات فقط لانهم لم يدعوا غلط الحس فى كل شئ
بل لما وجدوا اغلاطه فى صور كثيرة اتهموه فلم يجعلوه طريقا لليقين؛
فان قلت الغلط فى الحسيات يستلزم الغلط فى العقليات لانها مباديها
فلا يقين؛ قلت الاستلزام ممنوع فانك اذا ابصرت ظلا احسسته ساكنا
ثم ابصرته فى موضع آخر ساكنا لكنك ايقنت منهما بانه متحرك وهذا
يقين حصل من الغلطين لا من جهة غلطه فان الحس يتميزه فى الموضعين
ليس بغلط بل الغلط فى زعمه ساكنا والحق ان احتمال سبب الغلط
لا يقدح فى ادراك الحواس بل يقدح فى العلم بكونه ادراكا حقا وهو
مدفوع بان نظام العالم ترتيب الواجب الحكيم الذى اودع فى كل نوع
مصلحة لم يتخلف عنه فلما كانت فطرة الحواس للادراك كان اكثر ادراكه
سالما عن سبب الغلط (وسوفسطاء اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف)
وهى يكون ظاهرها حلى بصورة الصدق والحق وباطنها باطلة وكاذبة
(لان سوفا معناه العلم والحكمة واسطا معناه المزخرف) اى المزين
بالباطل (والغلط) باطنه (ومنه اشتقت السفسطة) استعملت فى اقامة
الادلة على نفى ما علم تحققه بالضرورة (كما اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا)
اى محب الحكمة (واسباب العلم) اى اسباب حصول العلم بحذف المضاف
والسبب هو لغة ما يتوسل به الى الشئ واصطلاحا ما يكون طريقا الى
الحكم من غير تأثير (فهو صفة يتجلى بها) اى بالصفة المذكور لمن قامت

لعله لاشتهار العلم بالحقائق بعد البحث فسلم التمكن منها انكار غلط الحس فى الحس وبداهة العقل او النظر المتفرع عليهما عقبه باسباب الحس والعقل فقال واسباب العلم ثلاثة اشارة الى ابطال سببين للسوفسطائيين مع زيادة سبب ثالث مبالغة فى تعميم تحقق العلم بحقائق الاشياء وانما اتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم مطلقا ملاحظة انما له الى شئ دون العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس الا انه مع كونه انسب بجعل الحواس من اسباب العلم (عصام)

(می) ای الصفة (به) الضمیر فی به راجع الی من و هذا التعریف

لابی المنصور الماتریدی (ای یتضح و یظهر مایذکر و یمکن ان یعبر عنه) الضمیر فی عنه راجع الی ما و ما عبارة عن المعلوم ؛ قوله و یمکن معطوف علی یذکر و کلاهما ای یذکر و یمکن تفسیر المذکور و یتضح و یظهر تفسیر لقوله یتجلی قید بالمذکور لیندرج تحته الموجود و المعدوم والمستحیل فیرد علیه کم من معلوم یحصل بالفکر فلا یحتاج الی الذکر فاشار الی جوابه بقوله و یمکن ان یعبر عنه ای من شانه ان یذکر و یعبر عنه فالشیء الذی غیر مذکور یمکن ان یذکر الذکر بالضم بالقلب و بالکسر باللسان ؛ قوله المذکور من الذکر بالکسر مهنا لانه لو اخذ من الذکر بالضم لم یحتج الی هذا التأویل لکنه بمعنی المعلوم فذکره فی تعریف العلم تکلف ؛ اعلم ان العلماء اختلفوا فی العلم المطلق علی مذاهب ثلاثة المذهب الاول انه ضروری لا یحتاج الی التعریف واختاره الامام فخر الدین الرازی رحمة الله علیه لدلیلین الاول ان کل احد یعلم نفسه بالضرورة انه موجود و هذا العلم علم خاص متعلق بمعلوم خاص و هو وجوده و العلم المطلق جزء منه لان المطلق ذاتی المقید و العلم بالجزء سابق علی العلم بالکل فاذا حصل العلم الخاص الذی هو الکل لاحد بالضرورة کان العلم المطلق سابقا علیه و السابق علی الضروری اولی بان یکون ضروریا فیکون العلم المطلق ضروریا و هو المطلوب و الدلیل الثانی هو ان یقال لو کان العلم المطلق کسبیا معرفا فاما ان یعرف بنفسه و هو محال جزم او بغیره و هو ایضا محال لان غیر العلم انما یعلم بالعلم فلو علم العلم بالغیر لزم الدور لتوقف معلومیة کل واحد منهما علی معلومیة الآخر و انه محال و یمکن ان یجاب عن هذین الدلیلین اما الجواب عن الدلیل الاول فهو ان یقال لا نسلم ان تصور ذلک العلم الجزئی ضروری بل الضروری حصول ذات العلم الجزئی المتعلق بوجوده و ذلک الحصول غیر تصوره و غیر مستلزم ایاه لان کثیرا ما یحصل لنا العلوم الجزئیة المتعلقة بالمعلومات المخصوصة و لا نتصور شیئا من تلک العلوم فاذا لم یکن العلم الجزئی المتعلق بوجوده متصورا لا یلزم تصور العلم المطلق فضلا عن ان یکون ضروریا و لئن سلمنا ان ذلک العلم الجزئی ضروری لکن لا نسلم ان یلزم منه ان یکون

لہ و خرج بالقید الظن والجهل المرکب و اعتقاد المقلد المصیب ایضا لان القید الانکشاف التام و اصح الحدود عند المحققین من الحکماء و بعض المتکلمین هو الصورة الحاصلة من الشیء عند العقل مدار العلم علی التجرد فهو علم و عالم و معلوم والتغایر اعتباری و ذلک ان العلم عبارة عن الحقیقة المجردة عن الغواشی الجسمانیة فاذا کانت هذه الحقیقة مجردة فهو علم و اذا کانت هذه الحقیقة المجردة له حاضرة لدیه غیر مستورة عنه فهو عالم و اذا کانت هذه الحقیقة المجردة لا تحصل الا به فهو معلوم فالعبارات مختلفة و الا فالکل بالنسبة الی ذاته واحد ا ر کلیات ابی البقاء)

سلہ و للمفرد و المرکب والکل و الجزئی ۱۲

سلہ الکتاب و نظر ۱۲

سلہ فان هذا العلم حاصل لکل احد بالضرورة بلا نظر ۱۲ (شرح المواقف)

ذلك العلم المطلق ضروريا وانما يلزم ان لو كان العلم المطلق ذاتيا للعلم الجزئي
وهو غير معلوم لنا واما الجواب عن الدليل الثاني فهو ان يقال انا نختار
ان العلم معرف بغيره ولكن لا نسلم لزوم الدور فان غير العلم انما يعلم بحصول
علم جزئي متعلق به لا بتصور حقيقة العلم المطلق فلا دور اصلا لان تصور
العلم موقوف على تصور الغير وتصور الغير يكون موقوفا على حصول العلم
الجزئي بتصوره وحصول الشيء غير تصوره والمذهب الثاني انه نظري لكن
لا يمكن تعريفه واختاره امام الحرمين والامام الغزالي واستدلوا عليه بالدليل
الثاني الذي هو للامام فخر الدين الرازي والمذهب الثالث انه نظري يمكن تعريفه
لكن اختلفوا في تعريفه (موجودا كان او معدوما) كالشيء الذي يدرك
بالعقل ولا وجود له في الخارج (فيشمل ادراك الحواس[1] وادراك العقل
من التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية بخلاف قولهم[2] صفة
توجب تمييزا لا يحتمل النقيض) يحتمل شيئين احدهما ان يكون هناك
نقيض لا يحتمله والثاني ان لا يكون هناك نقيض يصدق عليه ايضا ان يقال
لا يحتمل النقيض، اعلم ان هذا التعريف مختار عند العلماء لتناوله التصور
والتصديق اليقيني دون غيره بخلاف التعريف الاول فانه يتناول
التصديق الغير اليقيني ايضا فيكون الحد الثاني مانعا دون الاول ومعنى هذا
التعريف ان العلم صفة اي امر قائم بغيره توجب تلك الصفة لمحلها وموصوفها
الذي هو العالم تمييزا للمدركات عما عداها لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل
متعلق ذلك التمييز الذي هو المعلوم نقيض ذلك التمييز اي توجب كون
محلها مميزا بكسر الياء، فقوله صفة جنس شامل لجميع الامور القائمة
بالغير، وقوله توجب تمييزا يخرج عن هذا الحد ما عدا الادراكات
من الصفات النفسانية كالشجاعة والجبن وغيرهما ومن الصفات
الجسمانية كالسواد والبياض وغيرهما مثلا فان هذه الصفات
توجب لمحلها تمييزا اي توجب كون محلها مميزا بفتح الياء لا مميزا بكسر
الياء ضرورة ان الشجاعة تميز الشجاع عن الجبان وكذا السواد
يميز الاسود عن الابيض واما العلم فيوجب تمييز العالم عن الجاهل
ويوجب ايضا له تمييز المدركات عن غيرها، وقوله لا يحتمل النقيض يخرج

[1] اي الادراك بالحواس (عبس)
[2] اي قول الاصوليين

عن ذلك الحد الظن والشك والوهم فان متعلق التميز الحاصل لكل واحد
منها يحتمل نقيضه وكذا يخرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع صاحبه
فى المستقبل على ما هو الواقع فيزول عنه ما حكم من الايجاب و السلب
الى نقيضه وكذا يخرج التقليد لانه يزول بالتشكيك وحاصل هذا الحد
ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا عاديا
كون محلها مميزا المتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق نقيض ذلك
التميز فلابد من اعتبار المحل الذى هو العالم لان التميز المتفرع على
الصفة انما هو له لا للصفة ولا شك ان تميزه انما هو بشئ يتعلق به
الصفة و التميز و ذلك الشئ هو المعلوم الذى لا يحتمل نقيضه
اى ذلك التميز (فانه وان كان شاملا لادراك الحواس بناء على عدم
التقييد بالمعانى) يعنى قيد بعضهم هذا التعريف بالمعانى وقال العلم صفة
توجب تميزا بين المعانى لا يحتمل النقيض فحينئذ لا يشمل هذا التعريف
ادراك الحواس لان المدرك بالحواس هو الصورة لا غير والذى ترك
القيد فقد احسن ولذا اختار الشارح رحمه الله (و التصورات)
اى شامل للتصورات (بناء على انها لا نقائض لها) اى التصورات (على ما
زعموا) تنبيه على خطأ زعمهم لان اطلاق النقيض على اطراف القضايا
شائع والحق انه لا نقائض لها لان المتناقضين هما المفهومان المتمانعان
بذاتهما ولا تمانع بين التصورات فان مفهومى الانسان واللاانسان لا يتمانعان
الا اذا اعتبر ثبوتهما بشئ وحينئذ يحصل هناك قضيتان متناقيتان صدقا
وكذبا نحو زيد انسان و زيد ليس بانسان مثلا فيكون التناقض بين
القضيتين وكذا باقى التصورات (فان قيل[1] يلزم من هذا ان يكون جميع
التصورات مطابقا للواقع على ان بعضها غير مطابق له (قلنا لا نسلم ان بعض
التصورات غير مطابق للواقع فان التصور لا يوصف بعدم المطابقة
اصلا فانا اذا رأينا من بعيد شبحا هو حجر مثلا وحصل منه فى اذهاننا
صورة انسان[2] فتلك الصورة علم تصورى[3] و الخطأ انما هو فى حكم
العقل بان هذه الصورة لهذا الشئ المرئى فتكون التصورات كلها مطابقة
لما هى تصورات له موجودا كان او معدوما ممكنا او ممتنعا وعدم المطابقة

---

[1] حاصله انه اذا لم تكن للتصورات نقائض يدخل جميع التصورات فى تعريف العلم مع عدم صدق العلم عليه لان المطابقة معتبرة فى العلم ولا مطابقة فى بعض التصورات فلا يكون التعريف مانعا (عبد الحكيم)

[2] صورة انسان

[3] اى علم تصورى للانسان وآلة الملاحظة مطابق له بحيث لا يحتمل غيره تلك الصورة فى الواقع فلا خطأ فى الصورة المطابقة لمعلومها وانما الخطأ فى الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لهذا الشبح الذى هو الحجر (عبد الحكيم)

فی احکام العقل المقارنة لتلک الصورة فلا اشکال ایضا هذا هو المذکور
فی شرح المواقف والمقاصد (لکنه لا یشمل غیرها الیقینیات من التصدیقات)
ای کما ینبغی لانه ینبغی ان یشمل (هذا) ای هذا ما ذا (ولکن) استدراک
عن التعریف الاول (ینبغی ان یحمل التجلی عن الانکشاف التام الذی
لا یشمل الظن لان العلم عندهم) ای عند المتکلمین (مقابل الظن)
قوله لان العلم الخ اشارة الی جواب ما یقال ان التجلی اعم من الانکشاف
التام والعام لا یدل علی الخاص باحدی الدلالات الثلاث المعتبرة فکیف
یحمل علی الانکشاف التام وحاصل الجواب ان العلم لا یعرف فی هذا الفن
الا بالاعتقاد الجازم المطابق للواقع فانه قرینة علی ان المراد من الانکشاف
الانکشاف التام (للخلق) ای المخلوق من الملک والانس والجن) خص
من هذه الثلاث لانهم انواع المکلف وحال غیرهم غیر معلوم هل لهم نفوس
مجردة تدرک الکلی ام لا (بخلاف علم الخالق فانه) ای علم الخالق (لذاته)
ای علمه الازلی لذاته تعالی وعلمه الاضافی وهو الانکشاف بعلمه الازلی
فضمیر لذاته له تعالی لا لعلمه والا لکان علمه واجبا لذاته ولم یقله احد
(وللسبب من الاسباب ثلاثة الحواس السلیمة والخبر الصادق والعقل بحکم
الاستقراء) ووجه الضبط ان السبب) ای السبب الذی یحصل به العلم
(ان کان من خارج) ای من خارج عن ذات المدرک (فالخبر الصادق
والا) وان لم یکن خارجا (فان کان) ای السبب (آلة غیر المدرک)
غیر منصوب صفة آلة (فالحواس والا) ای وان لم یکن آلة (فالعقل)
هذا علی قول من قال ان المدرک للکلیات والجزئیات هو
العقل لکن احدهما بواسطة الآلات دون الآخر لا علی قول من قال
ان المدرک للکلیات هو العقل ومدرک الجزئیات هو الحواس (فان قیل
السبب المؤثر فی العلوم کلها هو الله تعالی) ای ان ارید السبب الحقیقی
هو واحد لا غیر وهو الله تعالی (لانها) ای العلوم (بخلقه) ای الله
(وایجاده من غیر تأثیر للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهری) اعنی
ما یکون سببا بالنسبة الی ظاهر الحال (کالنار للاحراق هو العقل لا غیره
وانما الحواس والاخبار آلات وطرق فی الادراک) ای الحواس آلات

ل۱ ای الذهن المصور المذکور ۱۲
ل۲ ای بان کان امرا خارجا عن من قام به ذلک العلم منفصلا عنه او ان کان وجوده من امر خارج عن العالم ۱۲
(ع س)
ل۳ ای وان لم یکن السبب من خارج بان کان له تعلق تام بالمدرک بحیث یسمی داخلا ۱۲
(ع س)
ل۴ ای للادراکات ۱۲
ل۵ اما کون العقل آلة او لیس بآلة ففیه علی تفسیر العقل ههنا فان کان المراد به النفس الناطقة فلیس بآلة وان ارید به القوة العاقلة فهو آلة مدرکة والظاهر ان مراده الثانی ولذلک قال فان کان آلة غیر المدرک فوقع الترديد فی الآلة ولو کان المراد الاول لاقتصر علی قوله فان کان آلة فالحواس والا فالعقل ۱۲
(ابن ع س)
ل۶ ای العقل المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراکات ۱۲
(عصام)

والاخبار طرق (و السبب المفضی الیه فی الجملة بان یخلق الله تعالی فینا
العلم معه) ای مع السبب المفضی (بطریق جری العادة) ای لا بکونه
موجدا (لیشمل المدرک کالعقل والآلة کالحس والطریق کالخبر
لا ینحصر فی الثلاثة بل ههنا اشیاء اخر مثل الوجدان والحدس والتجربة
ونظر العقل بمعنی ترتیب المبادی والمقدمات) فعلی کل التقادیر الثلاثة لا یکون
قول المصنف واسباب العلم ثلاثة الخ صحیحا (قلنا هذا) ای کون الاسباب
ثلاثة (علی عادة المشائخ فی الاقتصار علی المقاصد) حاصل هذا الجواب
هو اختیار القسم الثالث من اقسام الترديد المذکور وهو ان مراد المصنف
من السبب فی قوله واسباب العلم ثلاثة هو السبب المفضی الی العلم فی الجملة
ولکن انحصاره فی الثلاثة المذکورة لیس علی سبیل الحقیقة بل علی
عادة المشائخ ای اهل الحق (والاعراض عن تدقیقات الفلاسفة) ای
عن تدقیقاتهم المبنیة علی اصولهم الفاسدة والا فالمتکلمون احق بالتدقیق
منهم (فانهم) ای المشائخ (لما وجدوا بعض الادراکات حاصلة عقیب
استعمال الحواس الظاهرة التی لا شک فیها) ای لا شک فی ان الحواس
الخمس الظاهرة ثابتة فی الوجود (سواء کانت من ذوی العقول او غیرهم
کالفرس لان علم المحسوسات حاصل للحیوانات العجم (جعلوا الحواس احد
الاسباب برأسها ولما کان معظم المعلومات الدینیة) نحو الصلاة والزکاة
والصوم والحج وغیرها من الفرائض (مستفادا من الخبر الصادق
وان کان داخلا فی ادراک الحواس لکون طریقه السمع (جعلوه) ای الخبر
الصادق (سببا آخر له ولما لم یثبت عندهم) ای عند المشائخ (الحواس
الباطنة المسماة بالحس المشترک والوهم وغیر ذلک) کالخیال والمتصرفة
والحافظة؛ فان قیل لم لم یثبت عند المشائخ الحواس الخمس الباطنة
قلنا لان دلائل الحکماء علی اثبات تلک الحواس لم یتم عند المشائخ ولم یکن
عندهم دلائل شافیة لاثباتها فاعرض المشائخ عنها ولم یشتغلوا فی اثباتها
اما بیان عدم تمام ادلة الحکماء علی اثباتها فان الحکماء استدلوا علی وجود
الحس المشترک وهو قوة فی الدماغ تدرک جمیع ما تدرکه الحواس بعد
غیبة المادة فکانها حوض ینصب فیها العیون الخمسة فالمدرک لیس هو

له وان کان الثالث وهو
ارادة السبب المفضی فی الجملة
فالحصر فی هذه الثلاثة باطل
وذلک لان السبب المفضی
الی العلم بان یخلق الله الخ
(عرس)

ك له المستترة تجاوز الی العلم
فی محله عنه تجاوز الاسباب
به علی سبیل الاختصاص
المستفاد من العادة المذکورة
(عرس)

ك له لا بطریق الوجوب
واللزوم ۱۲

ك له اما انه السبب المفضی
بذلک لیشمل السبب الظاهر
للمدرک کالعقل ویشمل الآلة
للادراک کالحس باقسامه
ویشمل الطریق للادراک
کالخبر المذکور بل ههنا زمة
المقام الذی هو لذکر
اسباب العلم المفضیة الیه
اشیاء اخر تصلح ان تکون
اسبابا مفضیة فی الجملة بجری
العادة بان یخلق الله تعالی
العلم معها مثل الوجدان
المفضی الی العلم بالوجدانیات
کعلم الانسان بجوعه وشبعه
وفرحه وحزنه ولذته
والمه الحدس المفضی
الی العلم کالعلم بان تعالی
علم بواسطة مشاهدة افعاله
المتقنة والعلم بان نور القمر
مستفاد من نور الشمس
بالطریق المتقدم بیانه
والتجربة المفضیة الی العلم
بالتجربیات کالعلم بان
الضرب مؤلم وجز الرقبة
(بقیہ برصفحہ آئندہ)

العقل وانه لا يدرك الجزئيات وبالذى هو الحواس الظاهرة لان كل واحد
من هذه الحواس الظاهرة لا يختص بنوع من الانواع بادراكه دون غيره
فلابد من قوة اخرى حتى يجتمع عنده جميع تلك الانواع وهذا الدليل
غير تام لجواز ان يكون المدرك هو العقل بواسطة الحواس الظاهرة واستدلوا
على ثبوت الخيال بان يقال ان للصور المحسوسات قبولا وحفظا وهما
متغايران فلابد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر عند الحكماء
ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ
الحفظ هو الخيال وهذا الدليل ايضا لا يتم لانا لا نسلم ان الواحد لا يصدر
عنه الا واحد لجواز ان يصدر اكثر من واحد بواسطة شرطين مختلفين
كالارض مثلا تقبل الشكل بمادتها وتحفظ بصورتها فيجوز ان يكون
القبول والحفظ معا لقوة واحدة بحسب شرطين متغايرين واستدلوا
على ثبوت الوهم بان يقال ان الوهم قوة فى الدماغ تدرك المعانى الجزئية
كصداقة زيد وعداوة عمرو مثلا والمدرك لتلك المعانى الجزئية ليس هو
العقل لانه لا يدرك الجزئيات الا بواسطة الآلة ولا يجوز ان يكون تلك
الآلة احدى الحواس الظاهرة لانها انما تدرك الصور الجزئية دون
المعانى الجزئية وليس هو احدى الحواس الظاهرة لانها لا تدرك المعانى
الجزئية بل تدرك الصور الجزئية فيكون المدرك لتلك المعانى الجزئية
قوة اخرى فينا وهو الوهم وهذا الدليل ايضا لا يتم لانه لم لا يجوز ان يكون
القوة الواحدة كالحس المشترك مثلا آلة لادراك انواع المحسوسات
فلم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا لا بد لنفيه من دليل واستدلوا
على وجود الحافظة بان للمعانى الجزئية قبولا وحفظا وهما متغايران فلا بد
لهما من مبدأين لما تقرر عندهم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ومبدأ
قبول المعانى الجزئية هو الوهم ومبدأ حفظها هو الحافظة وهذا الدليل
غير تام ايضا لجواز ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد بحسب شرطين
متغايرين واستدلوا على وجود المتصرفة بان يقال انا نجمع بين تصورين
تارة كما نتصور انسانا ذا رأسين ونفصل بينهما تارة اخرى كما نتصور
انسانا عديم الرأس وكذلك بين المعانى الجزئية وليس المتصرف هو العقل

(بقيه صفحه ۴۰)
قال والتسلسل المفضى
الى الشيء بالنظر وليس
الابتداء مطلق نظره
بالعلم الاصل بل المراد
النظر الاصطلاحى بمعنى
ترتيب المبادى وهى
المعلومات الحاصلة
قبل النظر التى يقع عليها
الترتيب المذكور تصورية
كانت او تصديقية كالجنس
والفصل القريبين
فى التصورات والمقدمات
الحملية او الشرطية
او المركب منهما
فى التصديقات فعطف
المقدمات على المبادى
من عطف الخاص على
العام لان يراد بالمبادى
المعلومات التصورية فقط
(ع س)
قوله لا يفضى خبر
قوله والسبب المفضى
(ع س)

لعدم تصور الجزئیات عنده ولا الحس الظاهر لانه یدرک المعانی والتصرف انما یکون بعد الادراک فیکون فینا قوة اخری متصرفة فیهما ومنه الدلیل ایضا غیر تام لجواز ان یکون المتصرف هو العقل بواسطة الآلة هذا هو المذکور فی شرح المقاصد (ولم یتعلق لهم) ای المشایخ (غرض بتفاصیل الحدسیات والتجربیات والبدیهیات والنظریات) لان کل واحد من الحدس والتجربة والنظر من آثار العقل ولیس من الاسباب المستقلة الوجود بخلاف الحواس الظاهرة فانها مستقلة الوجود وان لم یستقل فی الادراک (وکان مرجع الکل) ای کل العلوم الحاصلة بالحواس الباطنة والتجربة والبدیهة (الی العقل جعلوه) ای العقل (سببا ثالثا یفضی) صفة ثالثا (الی العلم بمجرد التفات او بانضمام حدس او تجربة او ترتیب مقدمات فجعلوا السبب فی العلم بان لنا جوعا وعطشا هو من الوجدانیات وهو ما یدرکه الوهم (وان الکل اعظم من جزئه) مثال للاولیات (وان نور القمر مستفاد من الشمس) مثال الحدس (وان شرب (السقمونیا مسهل) مثال التجربة والفرق بین الحدس والتجربة ان مشاهدة الحس مرة او مرتین کافیة فی الحدس لا فی التجربة بل لا بد فیها من المشاهدة مرارا کثیرة وایضا بان السبب فی التجربی معلوم السببیة مجهول اللمیة وفی الحدسی معلوم کلاهما (وان العالم حادث) مثال لترتیب المقدمات (هو العقل) مفعول ثان لجعلوا العقل فی الاصل الحبس سمی به الادراک الانسانی لحبسه عما یقبحه وتقله علی ما یحسن (وان کان) فی البعض باستعانة الحس فالحواس جمع حاسة بمعنی القوة الحساسة ای لا بمعنی السمع الذی هو الاذن والبصر الذی هو العین کلا بمعنی اللسان الذی هو محل للتکلم والدلیل علیه قول الشارح فی تعریفاتها وهی قوة (خمس بمعنی ان العقل حاکم بالضرورة بوجودها) ای الحواس (واما الحواس الباطنة التی یثبتها الفلاسفة فلا یتم دلائلها) ای الفلاسفة (علی الاصول الاسلامیة السمع وهی قوة مودعة) ای موضوعة (فی العصب) ای الذی فیه هواء مختص کالطبل (المفروش فی مقعر الصماخ یدرک بها) ای بالقوة (الاصوات) هی کیفیة الهواء

له انضاء العقل الی العلم لا بمعنی جسمنیت الاوحسة بل بمعنی القوة الحساسة من جملة القوی النفسانیة المنقسمة الی القوی المحرکة والقوی المدرکة المنقسمة الی الحواس الظاهرة والحواس الباطنة ۱۲ ابن عرس

۲ له ولما کان هذا موضع سؤال تقریره ان الحسیات والتجربیات لا بد فیها من الحس الظاهر فانی یضاف العلم بها الی العقل دونه وکان ینبغی ان یکون من جملة الحسیات اشار الی الجواب بقوله وان کان الخ عن تقریر الجواب لظهور الفرق بین ما کان الحس وما الحس فیه مدخل وکان الاولی اضافة الکل الی العقل لانه اعظم الاسباب المفضیة لکنهم لما احتاجوا الی التفصیل فی الجملة وبینوا الوجه فی جعل الحواس سببا للعلم بمدرکاتها وکذا الخبر الصادق تعین العقل لجعله سببا لجمیع ما وراء ذلک سواء کان الحس فیه مدخل او لا ۱۲ (عرس)

۳ له وذلک البعض الحدسیات والتجربیات بخلاف الاولیات والوجدانیات ۱۲

عند تموجه والحروف هي كيفية الصوت مسموعة معهوا ما كون الصوت
مسموعا او منا فرا فمدرك بالوجدان لا بالسمع (بطريق وصول الهواء
المتكيف بكيفية الصوت) اى بكيفية هى الصوت (الى الصماخ) الى
متعلق بوصول خلاصة الكلام ان سبب حصول السمع هو انه اذا احدث
صوت فى موضع من المواضع يتكيف الهواء الحاصل فى ذلك الموضع
لكونه لطيفا بكيفية ذلك الصوت من الحدة والثقل ثم يتكيف بها الهواء
المجاور لذلك الهواء ثم المجاور بالمجاور الى حد ما بحسب شدة الصوت
وضعفه فالسامع الذى يقع فى تلك المسافة يسمع ذلك الصوت بلا خلاف
واما السامع الخارج عن تلك المسافة بدون وصول ذلك الهواء اليه
هل يسمع ذلك الصوت ام لا ففيه خلاف فيما بينهم فقالت الفلاسفة لا
وتابعهم النظام من المعتزلة وقال المتاخرون من حكماء الاسلام نعم
والحق هو هذا المذهب الثانى دون الاول بثلاثة اوجه؛ الوجه الاول
هو انا ندرك ان صوت المؤذن عند هبوب الرياح يميل من جهتنا الى
خلافها وذلك ضرورى يعرفه كل احد ومن المعلوم بالضرورة ان ذلك
الهواء الحاصل بذلك الصوت لا يصل الا بصماخنا اذ نحن فى موضع
لا ريح فيه؛ والوجه الثانى انه لو فرض بيت لا فرجة له يسمع الصوت
من داخله لا من خارجه ولا وصول هواء فيه حتى نقل عن بعض الكمل
انه يسمع اصوات الافلاك ولا هواء فيها؛ والوجه الثالث هو انا ندرك
جهة الصوت وذلك دليل على ان الصوت قبل وصول الهواء الحاصل
بذلك الصوت الى الصماخ يدرك اذ لو لم يدرك الا عند الوصول لما ادركنا
جهته كما فى اللمس واللازم باطل وكذا الملزوم واستدل الفلاسفة على
مذهبهم بوجهين؛ الوجه الاول هو ان الصوت عند هبوب الرياح
لا يسمعه من كان الهبوب من جهته وذلك لان الهبوب منعه من الوصول
الى الصماخ وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت
من حد الادراك اذ الادراك من البعد لا بد وان يكون له حد كما فى الابصار
فاذا جاوز المدرك ذلك الحد لا يدرك؛ والوجه الثانى هو انا ندرك ضرب
الخشبة بالفاس فى الصحراء قبل سماع الصوت وذلك لانعدام وصول

له قالوا فى تعريف الصوت
هو كيفية قائمة بالهواء تحدث
بسبب تموجه بالقرع او القلع
تصل الى الصماخ بسبب
وصول حاملها وهو الهواء
وليس كذلك اذ لو كان قائما
بالهواء لما سمع من قعر الماء
وكذا من وراء جدار
ولا يشترط الادراك وصول
الهواء المقروع لمن يرى لانه
يسمع من المكان العالى
والهواء لا ينزل طبعا
فلا تنس ۱۲
(كليات ابى البقاء)

الهواء الحمال الى الصماخ فاذا وصل سمع وفيه نظر لجواز ان يكون عدم السماع لبعد الصوت (بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك فى النفس عند ذلك) اى عند الوصول يعنى ان الله تعالى يخلق ادراك تلك الاصوات بطريق جرى العادة عند المتكلمين عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ لا بمعنى ان ذلك الوصول علة تامة لذلك الادراك وبطريق الايجاب عند الحكيم وبطريق التوليد عند المعتزلة (والبصر وهى القوة المودعة فى العصبتين المجوفتين التين) اى القوة الباصرة يبتدآن من غور البطنين المقدمين من الدماغ فيمتد احدهما من اليمين الى اليسار والآخر بالعكس (تتلاقيان) بحيث يصير الملتقى مجمع النورين ثم يضئ (ثم تفترقان فيتأديان الى العينين يدرك بها) اى بالقوة (الاضواء والالوان والاشكال والمقادير) اى الطول والعرض والعمق فعصبة اليمنى ترجع الى اليمين وعصبة اليسار ترجع الى اليسار فعلى هذا يكون كهيئة دالين يكون محدب كل منهما الى محدب الآخر لا كهيئة الصليب وان كان فى الظاهر كذلك (والحركات) اى الحس اذا شاهد الجسم فى مكانين ادرك فيه العقل الحركة فلا يرد ان الكون من الاعراض النسبية لا يدرك بالحس (والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها) اى ادراك الاضواء والالوان الخ (فى النفس عند استعمال العبد تلك القوة) وشرائط الابصار ثمانية عند الجمهور وهى كون المرئى كثيفا لان اللطيف قد لا يرى كالهواء وكونه مضيئا بنفسه كالشمس والنار او بغيره كالاشياء المستنيرة بالضوء وكون محاذيا للبصر او فى حكم المحاذاة كالوجه الذى رؤى بالمرآة وقصد البصر الى الابصار وعدم الحجاب وعدم البعد المفرط (والشم وهى قوة مودعة فى الزائدتين الثابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروائح بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم) الى متعلق بوصول يعنى ان الله تعالى يخلق ادراك تلك الروائح بطريق جرى العادة عند المتكلمين وبطريق الايجاب عند الحكيم عند وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة الى الخيشوم لا بمعنى ان ذلك الوصول علة تامة لذلك الادراك

له وبهاى بالنظر الصحيح تحصل المعرفة اما بطريق جرى العادة من الله تعالى كما ذهب اليه الاشاعرة لما تقرر عندهم من ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء اى بلا واسطة وانه تعالى مختار قادر لا يجب عليه شئ واما بالتوليد كما هو مذهب المعتزلة وهو ان يصدر عن الفاعل فعل بواسطة فعل آخر صادر امنه كحركة المفتاح الصادر بسبب حركة اليد ويقابله المباشرة وهو ان يصدر منه فعل بلا واسطة فعل آخر واما باللزوم العقلى كما ذهب اليه الفلاسفة بناء على ان فيضان الحوادث من المبدأ الفياض عند الاستعداد التام فى القابل واجب عندهم قال فى المواقف وهنا مذهب آخر اختاره الرازى وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح واجب وجوبا عقليا غير متولد عنه فان بداهة العقل حاكمة بان من علم ان العالم متغير وكل متغير حادث وحصل فى ذهنه هاتان المقدمتان محققتين على هذه الهيئة وجب ان يعلم ان العالم حادث (جلال)

له اى يجب وجود المعلول عندها وقيل العلة التامة جملة ما يتوقف عليه وجود الشئ ۱۲ (تعريفات)

له الثابتتين من الدماغ

(والذوق وهى قوة منبثة) اى منتشرة (فى العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها) اى بالقوة (الطعوم) بمخالطة الرطوبة اللعابية التى فى الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب قال السيد الرطوبة اما ان تتكيف بكيفية الطعم فتصل الى العصب فتكون الرطوبة هى المحسوسة فى الحقيقة او تنتشر بها اجزاء المطعوم فتصل تلك الاجزاء الى العصب فتكون الرطوبة مسهلة لوصول المحسوس لا محسوسا فى نفسها اعترض عليه بان اجزاء المطعوم اذا اختلطت بالرطوبة على العصب المذكور فتكون الرطوبة محسوسة دون الاجزاء غير معقول بل الحق انهما محسوسان معا وقد تحس الرطوبة بدونها كلعاب الصفراوى يحس مرارته بالمرارة قبل وصول الرطوبة الى العنق اسهل من وصول اجزاء المطعوم لكثافتها فلعلها لم تصل الى القوة الذائقة فلم يدركها فلهذا ذكر السيد بالترديد لا بالقطع بقوله الرطوبة اما ان تتكيف الخ (واللمس وهى قوة منبثة فى جميع البدن) اى اكثره فان بعض الاجزاء ليس فيه قوة اللمس كالكلية والكبد والطحال والرية بل قوة اللمس فى اغشيتها فقط والحكمة فى عموم قوة اللمس حفظ البدن عما يتضرر به من الحر والبرد وعدم اللمس فى الاعضاء المذكورة لحكمة ذكرت فى المطولات (تدرك بها) اى بتلك القوة (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك عند التماس والاتصال به) اى بجميع البدن بمعنى ان الله تعالى يخلق بطريق جرى العادة وانما قال فى الذوق واللمس منبثة ولم يقل مودعة كما قاله فى غيرهما لانهما لا يختصان بموضعين مخصوصين كسائرها لانتشار القوة الذائقة على جرم اللسان واللامسة على جميع البدن (وبكل حاسة منها) اى من الحواس الخمس (يوقف) اى يطلع (على ما وضعت هى) اى تلك الحاسة (له) الضمير راجع الى ما (يعنى ان الله تعالى قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها) اى بالسمع والذوق والشم (ما يدرك بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز او يمتنع ذلك) اى الادراك (ام لا ففيه خلاف والحق الجواز لما ان ذلك الادراك بمحض خلق الله تعالى من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق الله تعالى عقيب صرف

له اى تتضمن الرطوبة لم تفوض على الذائقة ان فتلك الذائقة طعمها فلا فائدة حينئذ فى تلك الرطوبة الا تسهيل وصول المحسوس الحامل للطعوم الى القوة اللامسة ويكون الاحساس ملامسة المحسوس من غير واسطة ۱۲
(شرح مواقف)

له ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة اللامسة كالكلية وانما هى من الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا يتاذى بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغ السوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب وكذلك العظم ليس فيه قوة اللامسة لانه اساس البدن وعموده وعليه انتقال فلو كان له حس لتاذى بالحمل وقد يقال ان له حسا الا انه فى حسه كلا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا جدا ۱۲
(شرح مواقف)

الباصرة ادراك الاصوات مثلا) وان لم يكن واقعا بالعقل (فان قيل البس
الذائقة تدرك حلاوة الشئ وحرارته معا) هذا السؤال لقوله لا يدرك بها
ما يدرك بالحاسة الاخرى (قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس
الموجود الفم واللسان والخبر الصادق اى المطابق للواقع) طابق الاعتقاد
او لا (فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج[۲]) اى يكون لنسبة الكلام خارج
اى نسبة خارجية محققة او مقدرة ومعنى النسبة الخارجية ان يقع الخارج
ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها فلا يرد ان النسبة من الامور الاعتبارية
يمتنع وجودها فى الخارج (تطابقه) اى الخارج (تلك النسبة فيكون
صادقا او لا تطابقه) اى النسبة الخارج (فيكون كاذبا فالصدق والكذب
على هذا) اى على اعتبار المطابقة وعدم المطابقة الواقع (من اوصاف
الخبر) الكلام منحصر فى الخبر والانشاء لانه اما ان يكون لنسبة ذلك الكلام
امر خارج عنه ثابت فى زمان من الازمنة تحقيقا او تقديرا تطابق تلك النسبة
ذلك الامر الخارج او لا تطابقه فى الثبوت او الانتفاء او لا يكون لها امر خارج
كذلك فان كان الاول فالكلام هو الخبر وان كان الثانى فالكلام هو الانشاء
فالمراد من نسبة الكلام تعلق احد الجزئين بالآخر لفيد المخاطب فائدة تامة
سواء كانت تلك النسبة ايجابية او سلبية كالنسبة الخبرية او غيرها كالنسبة
الانشائية والمراد من الامر الخارج هو النسبة الخارجية عن نفس الكلام
من الايجاب والسلب فى نفس الامر سواء كانت ثابتة فى الواقع او بحكم العقل
بعد تصور ما مقدرة الوقوع فى الواقع ليدخل فيها ما يحكم العقل بثبوتها
او انتفائها ولم يقع بعد كبعت وابيع اذا اردت به الاخبار عن البيع فى الماضى
او فى الحال او فى المستقبل فلا بد لهذه الاخبارية من وقوع بيع تحقيقا
او تقديرا خارج عن هذا اللفظ اى لا يكون هذا اللفظ فقط سببا لحصوله
فى الخارج حتى تقصد مطابقة البيع الحاصل من اللفظ لذلك البيع الخارج
وتحقيقه ان بعت هذا الثوب مثلا لنسبته شئ خارج عن نفس هذا
الكلام فى الزمان الماضى وهذا الكلام يعبر عنه فان طابقه فكان صادقا
والا كاذبا وكذا النسبة فى ابيع هذا الثوب لنسبة شئ خارج عن نفس
هذا الكلام مفروض الوقوع فى الزمان المستقبل وهذا الكلام معبر عنه

[۱] لحاصل السؤال ان دعوكم انه لا يدرك بحاسة ما يدرك بالاخرى منقوض بالذائقة فانها تدرك حلاوة الشئ وحرارته مع ان الحرارة مما يحس بدركه اللمس بدعو يكم والجواب ظاهر» (ابن ابى شريف)

[۲] اى امر خارج عنه نفس الكلام»

[۳] قوله فالصدق والكذب على هذا الفكرة التى فيه دور يلزم من كلامهم حيث يقال الخبر هو الكلام الذى يحتمل الصدق والكذب ويقال الصادق هو الخبر عن الشئ على ما هو به فاخذ الصدق فى تعريف الخبر والخبر فى تعريف الصدق وهو دور ولجاب بان الصدق الذى اخذ فى تعريف الخبر صفة الكلام والصدق الذى وقع فى فاسفة المتكلم والخبر الذى وقع فى معناه الكلام او الخبر الذى وقع معرفا بمعنى الاخبار فلا دور (الاستاذى)

فان وافقه من الصادق والا فکاذب بخلاف ما اذا اردت به البیع الانشائی فانه یحصل فی الحال من اللفظ بنسبة فقط لاخارج له بین هو ایجاد وطلب لاینبئ عن الواقع فی نفس الامر والمراد من المطابقة وعدمها تطابق نسبة الکلام مع نسبة خارجیة عنه فی الایجاب والسلب وعدم تطابقهما فیهما وهی معنی الصدق والکذب متصف بهما الخبر فالخبر هو الکلام الدال علی نسبة لها خارج سابق علیها ای الواقع او فی العقل یحتمل ان یصدق باعتباره وان یکذب باعتباره والانشاء هو کلام لا یقتضی زمان حسبه مع زمان افادته من غیر نسبة اخری فی الواقع اوفی العقل (وقد یقالان) ای الصدق والکذب (بمعنی الاخبار عن الشئ علی ما هو به) فی الصدق هو عبارة عن الشئ والضمیر فی به راجع الی ما (ولا علی ما هو به) فی الکذب (ای الاعلام بنسبة) یشیر الی ان المراد بالشئ هو النسبة وبقوله علی ما هو به کیفیتها کالایجاب والسلب، لکن التعارف ان مدخول عن فی صلة الاخبار هو الموضوع وما بعده هو المحمول فالاولی ان یوجه علی التعارف (تارة تطابق الواقع او لا تطابقه فیکونان) ای الصدق والکذب (من صفات المخبر) لان الاعلام بالنسبة صفة المخبر (فمن ههنا) ای من اوصاف الخبر او من صفات المخبر (یقع فی بعض الکتب الخبر الصادق بالوصف وفی بعضها خبر الصادق بالاضافة) علی نوعین انما یصدق الحصر فی نوعین علی تقدیر کون صدق الخبر بمجرد النظر فی مفهومه ای مع قطع النظر عن الخارج وکونه خبرا والا فجمیع الضروریات صادقة فلا یصدق الحصر (احدهما الخبر المتواتر) الخبر المتواتر شروط احدها ان یکون المخبرون بحیث یمتنع صدور الکذب منهم والثانی ان یکون المخبرون عالمین بما اخبروا علما مستندا الی الحس لا الی غیره کدلیل فانه لو اخبر اهل خوارزم مثلا بحدوث العالم لا یحصل لنا العلم بخبرهم بل یحصل لنا ذلك العلم بالاستدلال والثالث ان یکون المخبر به ممکنا مشاهدا ولو بالتجربة والحدس فلو اخبر جمیع العالم من المستحیل عقلا او من المعقول الغیر المشاهد لایفید الیقین الاخبر النبی صلی الله تعالی علیه وسلم فی المعقول فقط واختلفوا فی عدد

له مع قطع النظر عن الخبر والدلالة التی تتعلق بها الکلام کان یکون من الامور الضروریة التی لا یقبل الا الصدق کما لا یقبل نقیضها الا الکذب ۱۲ (کلیات)

که واعلم ان اهل العربیة اتفقوا علی ان الخبر یحتمل الصدق والکذب وهذا الکلام یحتمل الصدق والکذب ایضا ولا تفصی عنه الا بان یقال ان هذا القول فرد من افراد مطلق الخبر فله اعتباران احدهما من حیث ذاته مع قطع النظر عن خصوصیة کونه خبرا جزئیا والثانی من حیث عروض هذا المفهوم له ثبوت الاحتمال بالاعتبار الثانی لا ینافی لزوم عدم الاحتمال بالاعتبار الاول کالامکان للتصور ۱۲ (کلیات ابی البقاء)

الخبرين فقال قوم لا بد ان يكون عددهم بحيث لا يمكن احصاؤهم وقال قوم
لا بد ان يكون اقل العدد خمسة وقال قوم لا بد ان يكون ذلك اثنى عشر
وقال قوم لا بد ان يكون عشرين وقال قوم لا بد ان يكون ذلك اربعين
وقال قوم لا بد ان يكون ذلك سبعين ولكن الاولى من هذه الاقوال
ان عدم الاحصاء والانحصار في عدد مخصوص ليس شرطا بل بحيث
يقع العلم بخبرهم ولا يجوز توافقهم على الكذب سواء كانوا من لا يحصى
او كانوا من يحصى خمسة او اثنى عشر او غير ذلك (سمى بذلك) اي
بالمتواتر (لما انه) اي الخبر المتواتر (لا يقع دفعة بل على التعاقب والتوالي
وهو) اي الخبر المتواتر (الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواطؤهم
اي لا يجوز العقل توافقهم على الكذب ومصداقه) اي ما يدل على صدقه
بمعنى المرجع (وقوع العلم بلا شبهة) فالعلم بتواتره موقوف على وقوع
العلم به بلا شبهة ووقوع العلم موقوف على نفس الخبر المتواتر لا على العلم
بتواتره فلا دور نعم اذا استدل على قطعية حكم بتواتر الخبر به لزم
هناك دور اللهم الا ان يثبت تواتره بطريق آخر (وهو بالضرورة موجب
للعلم الضروري) اي الخبر المتواتر يوجب اليقين علما ضروريا عند جمهور
العلماء خلافا من القوم من الفلاسفة وهو السمنية وبراهمة الهند فانهم
انكروا ايجابه على اليقين وقالوا لا يوجب الا الظن وقال قوم آخر منهم
النظام من المعتزلة وابو عبد الله الثلجي انه يوجب العلم الطمانينة وهو
فوق الظن دون علم اليقين ثم القائلون بكونه موجبا للعلم اختلفوا فيما
بينهم وقال الجمهور منهم انه يوجب علما ضروريا وقال ابو الحسن البصري
والكعبي وامام الحرمين وامام الغزالي انه يوجب علما استدلاليا استدل
النافون لكونه موجبا بان التواتر مركب من الآحاد وكل واحد من تلك
الآحاد يحتمل الكذب حالة الانفراد ولا يزال بانضمام المحتمل الى المحتمل ذلك
الاحتمال حتى لو انقطع الاحتمال لانقلب الجائز ممتنعا وهو محال . قلنا
في الجواب عن هذا الاستدلال لم لا يجوز ان يحصل اليقين من انضمام
الظنون الى ان ينقلب الاحتمال يقينا كما يحصل الشبع والري والسكر
من الاكل والشرب على التدريج مع ان كل لقمة لا تفيد الشبع والري

ك۱ه يعني ليس المراد الا العقل ويمكنه تصور تواطئهم على الكذب من غير الخبر عليه فلا نزاع في امكان تصور العقل لك ۱۲ (عروس)

ك۲ه يعني للتواتر مدخلا في افادة العلم لان الخبر انما يفيد بسببه فيكون افادة العلم موقوفا على التواتر فاثبات التواتر بالعلم على ما ذكرتم من ان وقوع العلم دليل بلوغ حد التواتر يدل على ان التواتر موقوف على العلم وانه دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب نفس العلم والعلم به الحاصل عقيبه علم سبب العلم بتواتر الخبر فالموقوف عليه علمه بالعلم والموقوف نفس العلم فلا دور ويدل على ذلك انه جعل وقوع العلم دليلا على التواتر اذ الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ۱۲ (عبد الحكيم)

ك۳ه السمنية وهم قوم من الهند ينسبون الى سومنات اسم الصنم لعبادتهم اياه وكذا البراهمة منسوبة الى برهمن اسما للصنم عبده قوم من الهند سموا بذلك لعبادتهم ذلك الصنم (شرح عقائد)

والسكر (كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والبلدان النائية
اى البعيدة (يحتمل العطف) اى عطف البلدان (على الملوك وعلى
الازمنة فالاول) اى العطف على الملوك (اقرب بحسب المعنى وان
كان ابعد) من جهة اللفظ لانه اذا عطف على الازمنة نظرا الى الاقرب
يكون كل واحد منهما قيد الاول فيكون المثال واحدا بل
الى اه هكذا اى كالعلم بالملوك الخالية فى الازمنة الماضية والعلم بالبلدان
النائية والعلماء والمثالان خير من مثال واحد وقيل انما قال اقرب لانه
على تقدير عطف البلدان على الازمنة لا فائدة فى تقييده بالنائية وعلى
تقدير عطفه على الملوك يكون فى تقييده بالنائية فائدة فالاولى ان يقال
لا فائدة فى العطف على الازمنة اصلا لان العلم بالملوك الخالية متواتر
لا يتوقف على كونه فى البلدان النائية (فههنا امران) اى فى مقام
ان الخبر المتواتر يوجب العلم (احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذلك)
اى كونه موجبا للعلم (بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة
وبغداد وانه) اى هذا العلم (ليس الا بالاخبار والثاني ان العلم الحاصل به)
اى بالخبر المتواتر (ضرورى) كان ليانه للعلم ضروريا وقد يكون كل
من العلم والايجاب نظريا كنتائج الشكل الرابع وقد يكون العلم نظريا
والايجاب ضروريا كنتائج الشكل الاول (وذلك) اى كونه ضروريا
(لانه يحصل للمستدل وغيره) فلا يتوقف على النظر وان امكن ترتيبه
بان يقال هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر هذا شانه
فهو صادق (حتى الصبيان الذين لا اهتداء لهم) اى الصبيان (بطريق
الاكتساب وترتيب المقدمات واما خبر النصارى بقتل عيسى عليه
السلام واليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام) هذا جواب ما يقال وهو
ان يقال من طرف السمنية والبراهمة لا نسلم ان الخبر المتواتر موجب للعلم
فضلا من كونه ضروريا فانه لو كان موجبا للعلم لكان خبر النصارى بكون
عيسى عليه السلام مقتولا وكذا خبر اليهود بتأبيد دين موسى عليه السلام
موجبا للعلم لكونه خبرا متواترا والتالي باطل والاولكان المنكر بموجب هذين
المخبرين ومفهومهما كما قيل وليس كذلك وكذا المقدم وهو كون الخبر المتواتر

ك۵ وانما اكتفى بالمثال مع انه ليس من آداب ارباب الرسائل الموجزة غالبا اما لما عرفت من انه اشار الى رسم ناقص الخبر المتواتر او للاشارة والتنبيه الى شروط التواتر وهى خمسة عند المحققين منهم ابن الحجر العسقلانى كما بينها فى نخبة الفكر حيث قال فيها فاذا اجتمع هذه الشروط الاربعة وهى عدد كثير احالت العادة تواطؤهم على الكذب رووا ذلك عن مثلهم من الابتداء الى الانتهاء وكان مستند انتهائهم الحس من مشاهدة او سماع منه
ك۵۲ اى حكمان او قضيتان او مفهومان ١٢
ك۵۳ اى اذا عرفت جميع ما ذكرناه لك فى هذا النوع من تعريف المتواتر ووجه تسميته ومصداقه وكذا ومثاله ظاهر ان فى كل من الاخبار المتواترة الموصوفة بجميع ذلك تامل ١٢
(المرطى حم)

موجبا للعلم فاجاب الشارح الفاضل بقوله فتواتره ممنوع وحاصل
الجواب ان يقال لا نسلم ان ذلك الخبر متواتر لان من شرطه ان يروى
السنة قوم لا يجوز العقل توافقهم على الكذب وههنا ليس كذلك لانه
يجوز العقل توافقهم على الكذب فلا يجوز ذلك الخبر متواترا وقصته
رفع الله تعالى عيسى عليه السلام فى يوم عاشوراء بين الصلوتين فمنها
ان اليهود لما اجتمعوا على قتل عيسى عليه السلام هرب منهم ودخل
فى بيت فامر ملك اليهود رجلا ليدخل البيت يقال له يهودا ويقال
ططيانوس فجاء جبرائيل عليه السلام ورفع عيسى عليه السلام الى
السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجد فالقى الله تعالى عليه شبه عيسى عليه
السلام فلما خرج من البيت ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه فصلبوه ثم
قالوا ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى
فاختلفوا فيما بينهم فانزل الله تعالى اكذابا لقولهم فقال وما قتلوه وما
صلبوه ولكن شبه لهم يعنى القى شبه عيسى عليه السلام على غيره فقتلوه
كان الشبه قد القى على وجهه ولم يلق عليه شئ من شبه جسده فلما
قتلوه ونظروا اليه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره فذلك
اختلافهم (فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى
الظن لا يفيد اليقين) هذا السؤال على الامر الاول (وايضا جواز
كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه) اى المجموع
(نفس الآحاد) فلا يفيد الخبر المتواتر العلم (قلنا ربما يكون مع الاجتماع
ما لا يكون مع الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات) حاصل الجواب
ان يقال لا نسلم ان ضم الظن الى الظن لا يفيد اليقين ولا نسلم ايضا ان جواز
كذب كل واحد من الآحاد يوجب جواز كذب المجموع من حيث هو مجموع
فانه يجوز ان يكون مع اجتماع الآحاد شئ لا يكون مع انفراد الآحاد
كالحبل المؤلف من الشعرات فان كل واحد منها وان كانت يحصل
للمجموع من حيث هو مجموع قوة لا تكون لكل واحد منها (فان قيل
الضروريات) سؤال على الامر الثانى (لا يقع فيها التفاوت والاختلاف
ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود

ك بل لم يبلغ عدد المخبرين بقتله حد التواتر بالاتفاق فان الذين دخلوا على عيسى وزعموا انهم قتلوه كانوا سبعة او ستة والغالب انه لا يوجد العلم باخبار السبعة فالمخبرون لم يبلغوا حد التواتر فى الطبقة الاولى على ان اخبارهم انما كانت عن شبهة كما اخبر الله عنه وما قتلوه وما صلبوه فى آخر الآية فلا يتحقق التواتر اصلا ۱۲ عبد الحكيم

اسكندر والمواثق اى والمال (قد اكثر افادته) اى المتواتر (العلم) جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة) السمنية بضم السين وفتح الميم منسوبة الى السمن وهو اعظم اصنامهم والبراهمة منسوبة الى البرهم وهو ايضا اكبر اصنامهم وقيل السمنية فرقة من عبدة الاصنام يقولون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالاخبار والنظر الصحيح وقالوا لا طريق الا الحواس واما الباطنة فلا تفيد شيئا (قلنا هذا ممنوع) اى عدم وقوع التفاوت (بل قد يتفاوت انواع الضرورى بواسطة التفاوت فى الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات اطراف الاحكام وقد يختلف فيه مكابرة وعنادا) والمكابرة هى التى لم يكن الغرض اظهار الصواب ولكن لالزام الخصم والمعاندة هى منازعة فى المسئلة العلمية مع عدم العلم فى كلامه وكلام صاحبه (كالسوفسطائية فى جميع الضروريات والنوع الثانى خبر الرسول) فان قلت يخرج منه اوامر الرسول ونواهيه مع انها من اسباب العلم بوجوب مضمونها وحرمتها قلت انها فى حكم الخبر بان هذا حرام او واجب او مباح وتقليل الاقسام اجدر بالضبط (المؤيد اى الثابت رسالته) اى الرسول (بالمعجزة) من العجز اذا فاق عن الطلب وجعل عاجزا عن الاتيان (والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب) اشار بكلمة قد الى ان المراد بالرسول النبى مطلقا وهو المؤيد بالمعجزة كما يدل عليه اطلاق المتن اذ لو اريد به من له كتاب يخرج خبر من لا كتاب له من اسباب العلم وهو باطل (بخلاف النبى فانه اعم) يؤيده قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبى يشير الى التفرقة بينهما لان العطف يقتضى المغايرة قال فى الكشاف فى تفسيره سئل النبى عليه السلام من الانبياء فقال مائة الف واربع وعشرون الفا فقيل فكم الرسول منهم قال ثلاثمائة وثلاث عشر (والمعجزة امر خارق) اى مخالف (للعادة) فعلا كان او تركا كشق القمر واخراج الماء عن الاصابع وكعدم احتراق ابراهيم بنار نمرود واما كرامات الاولياء وما وقع من النبى عليه السلام قبل نبوته كاظلال الغمام وتسليم الحجر على نبينا وظهور النور

له الظاهر انهم اراد بالحس مايعم الحس الظاهر والباطن فان الفرح والالم الحاصلين للانسان يعلم بنفسه وجدانا وبداهة (حاشية كلنبوى على الجلال) ۸۳ صفحة

له وتفصيل المقام فى حاشية الكلنبوى على الجلال فى ادالة

له المنزل عليه من الله تعالى اى يعتبر فى مفهومه ذلك فيفسر حينئذ انسان بعثه الله الخ وانزل عليه كتابا (ابن عرس)

له اذ لا يشترط فيه ذلك فيكتفى فى تعريفه بما ذكره اولا (ابن عرس)

له فكل رسول نبى ولا عكس وهو الراجح لما فى الحديث من اختلاف عدد الانبياء والرسل (ابن عرس)

له المعجزة امر خارق للعادة داعية الى الخير والسعادة مقرونة بدعوى النبوة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول من الله تعالى (تعريفات سيد)

له والشئ المتلطخ به الطلق لا يخفى قدره (آمدى)

من جهة عبد الله اب نبينا فقد خرجت بقوله (قصد به اظهار صدق مدعٍ انه رسول من الله) اعلم ان الخارق خمسة المعجزة المقارنة لدعوى النبوة والكرامة ويراد بها الولاية والسحر والشعبذة والاستدراج كربط نمرود السهم الى السماء فهذه كلها داخلة فی قوله امر خارق للعادة فقوله قصد به الخ خرجت الثلاثة الاخيرة الشيطانية وبقوله من ادعى الخ خرجت الكرامة (وهو) اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالی ای العلم الحاصل بالاستدلال اى بالنظر فی الدليل (وهو) ای الدليل (الذی يمكن التوصل) وانما ذكر الامكان لان الدليل لايخرج عن كونه دليلا لعدم النظر فيه بالفعل (بصحيح النظر) ای بالنظر الصحيح من اضافة الصفة الى الموصوف (فيه) اى فی الدليل والمراد بالنظر الصحيح ان يكون على الوجه الذی يكون ذلك الشئ دليلا عليه على ذلك الوجه كالعالم مثلا يكون دليلا على وجود الصانع اذا كان النظر فيه على وجه حدوثه واما اذا كان النظر فيه على وجه انه عرض اوجوهر فلا يكون دليلا على وجود الصانع (الى العلم بمطلوب خبری) الى متعلق بتوصل خرج بهذا القيد الامارة التی تفيد الظن لان العلم على ما فسره لايعم ذلك ويمكن حمله على الاعم (وقيل قول) ای قول معقول ويجوز ان يراد به الملفوظ من حيث انه دال عليه وعلى الوجهين يكون قول آخر من جنسه ثم القول اسم الذات المركب فوصفه بقوله (مؤلف) ليتعلق به (من قضايا) بهذا القيد خرج القضية المركبة المستلزمة لعكسها كقولنا كل انسان متحرك لادائما اذهی فی العرف قضية واحدة لاقضيتان فان القضية فی العرف اسم للمركب الجزئی وقولهم لادائما ليس بمركب جزئی بل قيد للقضية السابقة ومشير الى قضية اخرى وهذا معنى تركيبه من قضيتين فلا تغفل (يستلزم لذاته قول آخر) الاستلزام الذاتی فی المعقول ظاهر وفی الملفوظ يطلق ذلك لدلالته على المعقول فان اطلاق صفة المدلول على الدال شائع (وعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم) هذا الحصر ممنوع بل التعريف الاول يعم ايضا للمقدمات التی هی بحيث اذا رتبت توصل الى المطلوب والمقدمات المأخوذة مع الترتيب فهی خارجة عن الاول داخلة فی الثانی والثالث رد على الثانی

ملہ تنبيها على ان الدليل من حيث هو دليل لايعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفی امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بان لاينظر فيه اصلا ولو اعتبر وجوده يخرج عن التعريف عالم ينظر فيه ابدا (رسيه) ملہ اراد بالنظر فيه مايعم النظر فی نفسه والنظر فی احواله ليتناول المفرد الذی من شانه اذا نظر فی احواله اوصل الى المطلوب كالعالم مثلا فانه سمی عندهم دليلا (مواقف)

ملہ ومعنى النظر فی احواله ان يجعل حال المفرد الذی يناسب المطلوب ويتوصل به اليه حدوثا للدليل والدليل موضوعا مثلا العالم دليل لوجود الصانع فاذا اردت النظر الى احواله قلت لان العالم حادث وكل حادث له محدث وصانع ينتج العالم له صانع فحينئذ ان اعتبر الدليل العالم فقط يكون مفردا وان اعتبر المقدمتان المعروضة يكون مركبا (تحفة الرشيدی)

قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع (واما قولهم) اى قول الخلافيين (الدليل هو الذى يلزم من العلم به) اى بالدليل اى يلزم بطريق النظر (العلم بشئ آخر فالثانى اوفق) لانه اخذ فى هذا التعريف اللزوم وفى التعريف الثانى كذلك واما فى التعريف الاول اخذ الامكان والامكان لا يستلزم اللزوم لان الاعم لا يستلزم الاخص ولانه يلزم فى الدليل الثانى والثالث من العلم به العلم بوجود الصانع وفى الدليل الاول لا يلزم بل يمكن وحينئذ يكون هذا التعريف اوفق بالثانى لا بالاول وقيل فى وجه الاوفقية ان هذا التعريف موافق للتعريف الثانى بدون عناية قيد وموافق للتعريف الاول مع عناية قيد لان العلم بوجود العالم لا يستلزم العلم بوجود الصانع بل العلم بوجود العالم يفيد حدوثه ويستلزم بوجود الصانع فيمكن توفيقه مع الاول (واما كونه) اى خبر الرسول (موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده) الضمير راجع الى من (تصديقا له) اى لمن (فى دعوى الرسالة كان صادقا فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع به العلم بمضمونها اى الاحكام (قطعا) فان قلت كيف القطع والدجال كاذب مع انه يحيى ويميت تحقيقا او تخييلا كما ورد فى الخبر الصحيح ؛ قلت سنة الله تعالى تصديق من اتى بخارق العادة فلو اتى به الكاذب خرقا لسنة ابتلاء لقلوب عباده فلا ينافى حصول العلم القطعى العادى كالقاطع بان كل نار حارة مع تخلفه فى نار نمرود (واما انه) اى العلم بخبر الرسول (استدلالى فلتوقفه) اى العلم (على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته) الضمير راجع الى من (بالمعجزات وكل خبر هذا شانه) اى كل خبر من ثبت رسالته بالمعجزة (فهو صادق ومضمونه) اى مضمون هذا الخبر (واقع) فيكون خبر الرسول صادقا ومضمونه واقعا (والعلم الثابت به) اى بخبر الرسول (يضاهى) اى يشابه (العلم الثابت بالضرورة) كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات (فى التيقن) اى عدم احتمال النقيض (والثبات) اى عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فيهما) اى العلم الثابت بخبر الرسول (علم بمعنى

دون النظر والاستدلال (ابن عرس)

اى بشرط المطابق للواقع

۵۱ والقياس بالحقيقة هو المعنى اذ المفيد للمطلوب هو سواء عبر باللفظ او لا ولذا عرفه الشيخ فى بعض تصانيفه بان الافكار المؤلفة فى النفس بالبقاء تؤدى فيها الى التصديق بشئ آخر سمرقندى فى شرح الارشاد تحفة الرشاد شرح ايساغوجى ۵۲ اللهم الا ان يراد به العلم به وباحوالهما فيمكن توفيقه مع الاول (مولوى) ۵۳ اى كالعلم بالمحسوسات بانواعها من المبصرات والمسموعات وغيرها (ابن عرس) ۵۴ وهى الاوليات كالعلم بان النفى والاثبات لا يجتمعان (ابن عرس) ۵۵ اللازم من عدم احتمال النقيض ۱۲ (ابن عرس)

الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لكان جهلا او ظنا او تقليدا) ای وان لم يكن مطابقا لكان جهلا فلم يكن علما وان لم يكن جازما كان ظنا فهو شبه الضروری فی التيقن وان لم يكن ثابتا كان تقليدا فلم يشبه الضروری فی انتفاء احتمال الزوال بتشكيك المشكك (فان قيل هذا) لفظ هذا يحتمل ان يكون اشارة الی العلم بمعنی الاعتقاد المطابق الخ ويحتمل ان يكون اشارة الی العلم بخبر الرسول (انما يكون فی المتواترات فقط فيرجع) ای فيرجع خبر الرسول (الی القسم الاول) ای الخبر المتواتر حاصل السؤال ان يقال ان كون خبر الرسول مفيدا للعلم الاستدلالی انما يكون اذا تواتر كون خبر الرسول واما خبر المشهور وخبر الواحد فلا يكونان بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم فيكون خبر الرسول الموجب للعلم قسما من الخبر المتواتر فلا يصح جعله قسيما فی التقسيم المذكور والا يلزم ان يكون قسم الشئ قسيما له وانه محال (قلنا الكلام فيما) ای الخبر (فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من فيه) ای فم الرسول (او تواتر عنه ذلك) ای عن الرسول ای الكلام الذی جعلناه قسيم المتواتر هو خبر الرسول مطلقا سواء كان بالتواتر او بالسمع او بالالهام او بالوحی فيكون خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر فلا يرجع اليه لان الاعم لا يرجع الی الاخص بل بالعكس۔ فان قلت فعلی هذا يكون الاعم قسيما للاخص وهو ايضا محال لاستلزام ان يكون قسم الشئ قسيما له؛ قلت لا نسلم لزوم كون قسم الشئ قسيما له وانما يلزم ذلك ان كان خبر الرسول اعم من الخبر المتواتر مطلقا وليس كذلك بل بينهما عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا فی الخبر المتواتر الذی كان صادرا من الرسول ووجود خبر المتواتر بدون خبر الرسول فی الخبر المتواتر الصادر من غير الرسول ووجود خبر الرسول دون الخبر المتواتر فی الخبر الذی سمع من فم رسول الله او بغيره فيكون انقسام الخبر الصادق الی الخبر المتواتر وخبر الرسول انقسام الجسم الی الحيوان والابيض فكما ان هذا الانقسام جائز فكذا الانقسام الاول (او بغير ذلك) كان اخبر النبی صلی الله تعالی عليه وسلم فی رؤياه او الهمه الله بانه خبر الرسول والظاهر ان الاول داخل فی السماع من الرسول (ان امكن) العلم بانه خبر الرسول (واما خبر الواحد) هذا جواب ما يقال وهو ان خبر الرسول يوجب العلم الجازم

۱؎ المشهور من الحديث ما كان من الاحاد فی الاصل ثم اشتهر فصار ينقله قوم لا يتصور تواطئهم علی الكذب فيكون كالمتواتر بعد القرن الاول ۱۲ (تعريفات سيد)

۲؎ فيه رمز الی عدم امكانه عند اهل الحق

۳؎ الخبر ينقسم الی متواتر والی احاد وان الاحاد مشهور وعزيز وغريب وان المشهور ما روی مع حصر بما فوق الاثنين وان العزيز هو الذی لا يرويه اقل من اثنين وان الغريب هو الذی يتفرد به شخص واحد فی ای موضع وقع واختلف فی خبر الواحد المحتف بالقرائن والمختار انه يفيد العلم بانضمام القرائن وقال قوم يحصل بالقرائن وبغيرها ايضا ويطرد ای كلما حصل خبر الواحد حصل العلم وقال قوم لا يطرد ای قد يحصل العلم به لكن ليس كلما حصل حصل العلم به وقال الاكثر لا يحصل العلم به لا بقرينة ولا بغير قرينة والمراد به العلم اليقينی (شرح نخبة من اصول الحديث لعلی القاری ملخصا)

ان یکون خبر الواحد یفید العلم مع انه لیس کذلک (فانما لم یفد العلم لعروض الشبهة) حتی لو ازیل ذلک العارض حصل القطع بمضمونه ان کان حکما شرعیا لانه وحی یوحی وان کان من الامور الدنیویة قیل لا یفید القطع (فی کونه) ای خبر الواحد (خبر الرسول فان قیل فاذا کان) خبر الرسول (متواترا ومسموعا من فی رسول الله کان العلم الحاصل به ضروریا کما هو) ای الضروری (حکم سائر المتواترات والحسیات لا استدلالیا قلنا العلم الضروری فی المتواتر) عن الرسول (هو العلم بکونه خبر الرسول لان هذا المعنی) العلم بکونه خبر الرسول (هو الذی تواتر الاخبار به) بخلاف التواتر بوجود مکة وبغداد فان الذی تواتر هو وجود مکة او وجود بغداد لا کونه خبر فلان، فان قیل لم کان مضمون التواتر بخبر الرسول استدلالیا ولم یکن مضمون خبر غیره علیه السلام کذلک، قلت لان مضمون خبر الرسول راجع الی المعاد والغائب ومضمون خبر غیره علیه السلام راجع الی المشاهد (وفی المسموع) معطوف علی فی المتواتر ای العلم الضروری فی المسموع (من فی رسول الله هو ادراک الالفاظ وکونها) ای الالفاظ (کلام الرسول والاستدلالی هو العلم بمضمونه) ای خبر الرسول (وثبوت مدلوله) فیلزم ان المراد من العلم الاستدلالی فی قوله وهو یوجب العلم الاستدلالی هو العلم بمضمونه لا العلم بالفاظه وکونها کلام الرسول لان هذا ضروری الحصول (مثلا قول النبی صلی الله علیه وسلم البینة علی المدعی والیمین علی من انکر علم بالتواتر انه خبر الرسول وهو ضروری ثم علم منه انه یجب ان یکون البینة علی المدعی وهو استدلالی) ای مستفاد من ترتیب المقدمتین اعنی هذا خبر الرسول وکل ما هو خبر الرسول فمضمونه حق لما ثبت صدقه بدلالة المعجزة (فان قیل الخبر الصادق المفید للعلم لا ینحصر فی النوعین بل قد یکون خبر الله او خبر الملک او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما یرفع احتمال الکذب کالخبر بقدوم زید عند تسارع قومه الی داره) الضمیران راجعان الی زید (قلنا المراد) بالخبر الصادق (خبر یکون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد کونه خبرا) به یخرج الخبر البدیهی الذی نبه علیه بالاخبار (مع قطع النظر عن القرائن المفیدة للیقین) فیخرج

ع فههنا امر ان الحاصل العلم بکون هذا الخبر خبر الرسول وهو ضروری والثانی العلم بمضمون هذا الخبر وهو الاستدلالی والخبر فی الاول مفاد وفی الثانی مفید له فی الاول معلوم وفی الثانی سبب العلم (ابن عرس) سل فی خبر الرسول المتواتر عنه او المسموع عنه علیه السلام (ابن عرس) سل ما ترا ضا جعل العلم المستفاد من خبر الرسول نظریا (ابن عرس) سل ولما کان فی ذلک نوع خفاء ضرب له مثلا (ابن عرس) سل والحاصل ان کلا من هذه الاخبار الاربعة صادق قطعا موجب العلم بمضمونه فما وجه حصر الخبر الصادق فی النوعین المذکورین (ابن عرس) سل الاجماع فی اللغة العزم والاتفاق یقال اجمع فلان علی کذا اذا عزم علیه واجمع القوم علی کذا ای اتفقوا علیه وفی العرف اتفاق المجتهدین من امة محمد علیه السلام علی امر من الامور الدینیة (تعریفات سید) سل المستنه الی محمد ... (ابن عرس)

الخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب (بدلالة العقل فخبر الله او خبر الملائكة
انما يكون مفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم) اى الخلق

(من جهة الرسول فحكمه حكم خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فى حكم
المتواتر) لان المتواتر خبر ثابت على السنة قوم على سبيل الاتفاق اصله
آحاد وفروعه متواتر وخبر اهل الاجماع كذلك لان اصله ما نقليه النى
وفروعه مجمع عليه يفيد القطع فخبر اهل الاجماع ليس خارجا عن هذين
النوعين فيكون خبرا يكون سبب العلم لعامة الخلق وانما قال فى حكم
المتواتر ولم يقل المتواتر لان التواتر يستعمل فى الحسيات وليس كذلك الاجماع
واما من حيث الاتفاق يشبه التواتر وقيل كان العلم الحاصل فى الاجماع
استدلاليا وفى التواتر ضروريا (وقد يجاب عنه بانه) اى خبر اهل الاجماع
(لا يفيد بمجرده بل بالنظر فى الادلة الدالة على كون الاجماع حجة) كقوله عليه السلام
لا يجتمع امتى على الضلالة (قلنا فكذلك خبر الرسول) يعنى ان
خبر الرسول لم يكن سببا لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا بل يكون سببا
لعامة الخلق بكون خبر الرسول (ولهذا) اى لاجل ان اهل الاجماع
لا يفيد بمجرده (جعل سند دليا) يعنى ان الشارح رحمة الله عليه قد يجاب
عن نظر اهل الاجماع بانه داخل فى حكم المتواتر وقوله قد يجاب اشارة
الى جواب آخر من هذا السؤال اورده القوم فى كتبهم وهو غير مرضى
عند الشارح وحاصل هذا الجواب ان كلامنا فى الخبر الذى يفيد العلم
بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر من القرائن المفيدة لليقين وخبر اهل الاجماع
ليس كذلك لان كونه مفيد العلم بالنظر الى الادلة فحينئذ خروجه من
النوعين لا يضر ونظر فيه الشارح وقال فعلى هذا ينبغى ان يكون خبر
الرسول ايضا خارجا عن مبحثنا لان افادته العلم ايضا انما يستفاد من المعجزة
التى هى دليل صدق الرسول فيكون اخراج احدهما دون الآخر ترجيحا
بلا مرجح ؛ فان قلت هب ان كونهما مفيد العلم بالواسطة الا ان واسطة
خبر الرسول لازمة له غير منفكة عنه فلهذا اعد من قبيل الاخبار المفيدة
بنفسها بخلاف الواسطة قلنا الادلة الدالة على كون الاجماع لازمة
لها ايضا والا لم يكن دليلا عليه وذهولنا عن الادلة لا يستلزم انفكاكه

(حاشیہ:)
سلہ اے بمجرد کونہ خبرا اهل الاجماع ۱۲
سلہ وکقولہ علیہ السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ۱۲
سلہ بالنظر فی المعجزة الدالة على صدقه فيخرج خبر الرسول على هذا التقدير عن تقسيم الخبر الصادق و ليس كذلك ۱۲
سلہ بقوله قلنا الخ وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر
سلہ فحكمنا انه خارج عن الاقسام خارج عن المقسم (كذا فی غروسہ)
سلہ اے خبر الرسول وخبر فی الاجماع ۱۲
سلہ قضايا قياساتها معها حجة۔
سلہ لكن فرق بين الادلة فى الاجماع وبين الادلة فيما نحن فيه لان ادلة الاجماع انما هى بالنظر الى كونها خبر الرسول الا ان هذا مؤيد لما قرره الشارح اولا فافهم (کذا فی غروسہ فی حاشیۃ الخیالی)

(واما العقل وهو قوة للنفس) اى النفس الناطقة اى العقل المسمى بالقوة النظرية واما قولهم العقل بالملكة والهيولى وغيرهما فالمراد به مراتب القوة النظرية وليس العقل فيها بمعنى آخر كما توهم فان تقييد الحيوان بالفصول لا يجعل معانى مختلفة وقد يطلق العقل فى اصطلاح الحكماء على العقول العشرة التى هى مبادى الافلاك والعناصر فى زعمهم وهى ليست بمرادة هنا (بها تستعد) اى تستعد النفس بهذه القوة (للعلوم والادراكات) اى العقليات والحسيات ونحوها ج الحواس فلا نقض بها وانما جعل العقل هنا سبب الادراك وجعل قبل نفس المدرك حيث قال فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل لان العقل صفة النفس منشأ للادراكات فاما ويصح نسبة الشئ الى منشئه كما يقال قدرة البارى موجبة للاشياء ومؤثرة فيها مع ان البارى هو المؤثر بقدرته (وهو المعنى بقوله صفة غريزة) اى طبيعة (يتبعها) اى الغريزة (العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط) المراد بالوسائط الدلائل فى التصديق والتعريف فى التصور والمراد بالغائبات المجهولات التصورية والتصديقية (والمحسوسات بالمشاهدة) والعقل بهذا المعنى هى النفس الانسانية وفيه اشارة الى انه على التفسير الاول عرض وان امكن حمل القوة على الجوهر كالصورة النوعية ؛ اختلف فى ان النفس الانسانية جوهر مجرد جسمانى او عرض ذهب الفلاسفة الى انه جوهر مجرد ووافقهم الامام الغزالى وجمع من الصوفية المكاشفين والمنكرون لتجرده على انه جسم على ما نقل فى المواقف قوله يدرك بها الغائبات ؛ فان قلت العقل الجوهر نفس المدرك فكيف جعل سبب الادراك ؛ قلت العقل بمنزلة الصورة النوعية للانسان المركب منه ومن البدن ولو تركيبا اعتباريا فيصح جعله سببا لادراك الانسان وهذا كما يقال النار محرقة بسبب صورتها النوعية (فهو) اى العقل (سبب للعلم ايضا) اى كما ان الحواس السليمة والخبر الصادق سبب للعلم كذلك العقل سبب للعلم (صرح) اى المصنف (بذلك) اى بسبب العلم (لما فيه) اى فى كون العقل سبب العلم (من خلاف السمنية فى جميع النظريات) اختلفوا فى ان النظر الصحيح من العقل

ل العقل الهيولانى هو مرتبة استعداد المحض للادراك المعقولات وهى قوة محضة خالية عن الفعل كالاطفال وانما نسب الى الهيولى لان النفس فى هذه المرتبة تشبه الهيولى الاولى الخالية فى حد ذاتها عن الصور كلها العقل بالملكة وهو العلم بالضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات العقل بالفعل وهو ان يصير النظريات مخزونة عند القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم اكتساب جديد العقل المستفاد وهو ان يحضر عنده النظريات التى ادركها بحيث لا يغيب عنه ۱۲ (تعريفات سيد)

ل۲ اى المعانى الغير المحسوسة

ل۳ اى ادراك الجزئيات المحسوسة ۱۲ (قره كمال)

ل۴ وعطف الادراكات على العلوم اشعار بما عليه الجمهور من ان الادراك بالحواس لا يعد علما (ابن عباس)

باعتبار المادة والصورة هل يكون سببا للعلم او لا يكون فقال الجمهور العقلاء من اهل الحق وغيرهم انه يفيد العلم وقال السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام قائلون بالتناسخ وهو انتقال الروح من بدن الى بدن آخر انه لا يفيد ذلك النظر اصلا لا فى الالهيات ولا فى غيرها من العلوم الهندسة والحساب والرياضة وغيرها واستدل الجمهور على انه يفيد العلم فى جميع العلوم بان قالوا ان قولنا العالم حادث وكل حادث محتاج الى المؤثر يفيد العلم بان العالم محتاج الى المؤثر واستدل السمنية على انه لا يفيد العلم بان المقدمتين معا لا يجتمعان لانا متى توجهنا الى حكم مقصود امتنع منا التوجه فى تلك الحالة الى حكم آخر بالوجدان وحينئذ لم يوجب نظر مفيدا للعلم اذ المقدمة الواحدة لا تفيد العلم اتفاقا وصحة النظر ان يكون للمادة والصورة صحيحا اما صحة المادة فمثل ان يكون المذكور فى موضع الجنس مثلا جنسا قريبا لا عرضا عاما وان يكون المذكور فى موضع الفصل فصلا لا خاصة هذا فى التصورات واما فى التصديقات فمثل ان يكون القضايا فى الدليل مناسبة للمطلوب وصادقة اما قطعا او ظنا او تسليما واما صحة الصورة فهى ان يوجد جميع الشرائط المعتبرة فى المقدمات فان فسد احدهما او كلاهما فسد النظر لان انتفاء احد الجزئين او انتفاء كل الاجزاء يوجب انتفاء الكل فلا يفيد العلم لعدم صحته (وبعض الفلاسفة) يعنى يقولون العقل ليس سببا للعلم (فى الالهيات) بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء اروى عن ارسطو لا يقين فى مباحث الالهية بل الغاية الاخذ بالاولى قالت طائفة النظر لا يفيد معرفة الله تعالى بلا معلم مرشد الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوحى او بكمال عقله لان العلوم الضعيفة كالصرف والنحو لا يستغنى عن معلم فكيف العلم الالهى الذى هو اصعب العلوم الا يرى ان هوية الانسان قد اختلف فيها عشرة آراء واحد منها يصيب على الاحتمال والبواقى مخطئ قطعا فهذا اقرب الاشياء فما ظنك بالابعد اجيب بان الاحتياج الى المعلم بمعنى العسر مسلم واما الامتناع فلا قيل اذا بلغ العسر الى حد كان اكثر سالكيه مخطئا لم يكن ذلك طريق العلم وان اصاب البعض فلهذا افترق الفرق

سله قلنا لا نسلم انه لا يجتمع مقدمتان فى الذهن بل قد يجتمعان وذلك كطرفى الشرطية فانهما قضيتان يجب اجتماعهما فى الذهن ولولا اجتماعهما فى الذهن لا متنع الحكم بينهما بالتلازم فى المتصلات والعناد فى المنفصلات والحاصل ان التفات النفس الى المقدمتين معا دفعة بالقصد ممتنع واما حضورهما عند النفس بان تلاحظ احدهما قصدا وتتوجه بالقصد الى الاخرى عقيب الاولى بلا فصل فتحضران معا وان لم تكونا ملحوظتين قصدا دفعة وتوضيح هذا الجواب انك اذا حدقت نظرك الى زيد وحده ثم حدقته كذلك الى عمرو والقائم عنه فى حال تحديقك الى عمرو وكان عمرو مرئيا قصدا وزيد مرئيا تبعا لا قصدا وكذلك اذا لاحظت ببصيرتك مقدمة قصدا وانتقلت منها سريعا الى ملاحظة مقدمة اخرى كذلك كانت الثانية ملحوظة قصدا والاولى تبعا فقد اجتمع العلمان وان لم يجتمع التوجهان ۱۲ (شرح مواقف)

الاسلامية من اهل النظر الى ثلاث وسبعين كلهم فى النار الا واحدة كما نطق به
النبى الصحيح (فالجواب ان ذلك) اى كثرة الاختلاف وتناقض الآراء

لفساد النظر فلا ينافى كون النظر الصحيح من العقل مفيد اللعلم
على ان ما ذكرتم) من النظر العقل فى الالهيات ليس بمفيد لكثرة
الاختلاف (استدلال بنظر العقل فيه) اى فيما ذكرتم (اثبات ما
نفيتم فيتناقض) هذا اذا ارادوا اليقين فى دعوى اهما اما اذا ارادوا
التشكيك فلهم ان يقولوا نظرنا يفيد الظن لعدم افادة النظر العلم اليقين حتى
لا يتناقض (فان زعموا انه) اى مخالفة بعض الفلاسفة (معارضة الفاسد
بالفاسد) وهو كون النظر الصحيح مفيد اللعلم اى سببا لمخالفته وهو
كثرة الاختلاف وتناقض الآراء (قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسدا
او لا يفيد فلا يكون معارضة) لعدم افادته المنع فثبت ان النظر
الصحيح مفيد العلم (فان قيل كون النظر مفيد اللعلم ان كان ضروريا
لم يقع فيه خلاف كما فى قولنا الواحد نصف الاثنين وان كان نظريا لزم
اثبات النظر بالنظر وانه دور) حاصل هذا السؤال ان يقال من جانب
السمنية وبعض الفلاسفة ان قولكم نظر العقل يفيد العلم قضية حملية
فلا يخلو اما ان يكون ضرورية او نظرية والتالى بقسميه باطل وكذا
المقدم اما بطلان القسم الاول من التالى فلانه لو كان ضروريا لما كان
مختلفا فيه بين العقلاء واللازم باطل لانهم اختلفوا فيه واما بطلان
القسم الثانى من التالى فلانه يلزم منه اثبات النظر بالنظر وهو دور لانه
حينئذ يحتاج الى نظر جزئى يفيد العلم به وذلك النظر الجزئى يحتاج الى كون
النظر من العقل مفيد اللعلم فيلزم الدور لان كل واحد منهما يحتاج
الى الآخر وهو الدور المحال لاستلزامه توقف الشئ على نفسه ووجوده
قبل حصوله وانه محال فلا يكون النظر من العقل مفيد اللعلم (قلنا
الضرورى قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور فى الادراك فان العقول
متفاوتة بحسب الفطرة) الفطرة الخلقة المقابلة لقبول الدين الحق
خلافا للمعتزلة (بالاتفاق من العقلاء) اى عقلاء اهل السنة (واستدلالا
من الآثار) اى الآثار الصادرة من العقل (وشهادة من الاخبار) كقوله

---

۱ صفة النظر الصحيح تقديره الصادر من العقل ايها السمنية من هذه الطريقة ۲

۲ ونقول لا نسلم لم ان يقال مثلا لو كان النظر فى معرفة الله مفيد العلم لما كثر الاختلاف فى ذلك لكن اللازم باطل فيلزم ان النظر فى معرفة الله لا يفيد ولا شك ان هذا الاستدلال استدلال بنظر العقل فوقع التناقض فى كلامهم ۲ (قمر كمال)

۳ حيث رتبتم الدليل المقتضى فى زعمكم لثبوت مدعاكم (عرس)

۴ بقولكم النظر لا يفيد علما مطلقا

۵ اى استدلالهم هذا

۶ اى كل استدلالنا على كون النظر مفيد العلم ۲ (عرس)

۷ من استدلالهم على عدم افادته (عرس)

۸ فى الجواب الاول ۲ المعارضة بهذا النظر الفاسد لا تخلو (عرس)

عليه السلام في حق النساء هن ناقصات العقل وقوله تعالى ان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان اى جعل الله تعالى شهادة امرأتين شهادة واحد من الرجال وليس ذلك الا لقلة الادراك والعقل والضبط واجاب الامام فخر الدين الرازي باختيار القسم الاول من الترديد وهو انه ضروري وقولكم لو كان ضروريا لما كان مختلفا فيه؛ قلنا لا نسلم ذلك لانه قد يختلف فيه مكابرة وعنادا (والنظري قد يثبت بنظر مخصوص من لا يعبر عنه بالنظر كما يقال في قولنا العالم متغير وكل متغير حادث) هذا النظر المخصوص (يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك) اى كونه مفيدا العلم (بخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم) لا شبهة فيه فانا اذا علمنا لزوم شيء لشيء وعلمنا وجود الملزوم او عدم اللازم علمنا من الاول وجود اللازم ومن الثاني عدم الملزوم وانما قال قد يثبت بلفظ قد الدالة على جزئية الحكم لانه كثيرا ما يثبت بالنظر الغير المخصوص كما ثبت بعض الاشياء بادلة كثيرة بل باي دليل كان فيقال بمثل هذا قد يثبت بالنظر لانه عام يشمل الكل (وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا تليق بهذا الكتاب) اجاب عنه امام الحرمين باختيار القسم الثاني من التالي وهو انه نظري وقولك لو كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا لا نسلم ذلك لانا نثبت القضية الكلية او القضية المهملة بقضية مشخصة معلومة بالضرورة فتكون تلك القضية الكلية او المهملة متوقفة على تلك القضية المشخصة المعلومة بالضرورة ولا يكون القضية المشخصة متوقفة على تلك القضية الكلية او المهملة من غير اعتبار كونه نظرا او غير اعتبار ثبوت مفهوم النظر فلا يلزم دور فيصير قولهم النظر الصحيح المقترن مفيدا صحيحا (وما ثبت منه) اى من العلم الثابت بالعقل (بالبداهة) اى بادل التوجه من غير احتياج الى فكر (فهو ضروري كالعلم بان كل الكل اعظم من جزئه) فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء ومن توقف فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد يكون اعظم فهو لم يتصور معنى الكل والجزء اذ الكل انما يكون كلا مع ذلك

٥١ وفي قوله عليه السلام نحن معاشر الانبياء امرنا ان نخاطب الناس على قدر عقولهم اسد تشاهد على ذلك (عرس)

٥٢ مطلقا او مختار على انه نظري وهو اختيار امام الحرمين قولكم يلزم اثبات النظر بالنظر ممنوع وذلك لان النظر قد يثبت آه (عرس)

٥٣ كونه مفيدا للعلم (عرس)

٥٤ الذي مفهومه كلي وهما ثابتان بالضرورة فلا يلزم اثبات الشيء بنفسه وايضا فافادة هذا النظر المخصوص كون النظر مطلقا يفيد العلم لا يتوقف على ثبوت ذلك فلا دور وتحقيقه ان القضية الكلية القائلة كل نظر صحيح يفيد العلم تتوقف ثبوتها على ترتيب مقدمات مخصوصة تفيد العلم قطعا بالمطابقة ولا معنى للنظر المخصوص المقترن بجميع الشرائط وهذا كما يقال قولنا الخ (ابن عرس)

٥٥ للمتبرة في الافادة المذكورة ضرورة ان افادة هذا النظر المخصوص للعلم انما هي لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فثبت المطلوب وهو معنى اثبات النظر الكلي بالنظر الجزئي من غير لزوم اثبات الشيء بنفسه او لزوم دور

الشئ لبداهته فلا يتصور الاعظمية والجزء ما يتركب الشئ منه ومن غيره

وعالمنت بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل سواء كان استدلالا من العلة

الى المعلول كما اذا رأى نارا فعلم ان لها دخانا او من المعلول على العلة) على

عكسه كما اذا رأى دخانا فعلم ان هناك نارا او قد يخص الاول باسم التعليل

والثانى بالاستدلال فهو اكتسابى اى حاصل بالكسب وهو مباشرة الاسباب

اى استعمال الاسباب (بالاختيار) كصرف العقل والنظر فى المقدمات فى من العلوم الكاردة

الاستدلاليات وكالاصغاء وتقليب الحدقة ونحو ذلك فى الحسيات فالاكتساب

هذا شروع فى بيان النسب (اعم من الاستدلالى لانه) اى الاستدلالى (الذى

يحصل بالنظر فى الدليل فكل استدلالى فهو اكتسابى ولا عكس) اى ليس كل

اكتسابى استدلاليا (كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار) مثال الاكتساب

(بدون الاستدلالى اما الضرورى فقد يقال فى مقابلة الاكتسابى ويفسر)

اى الضرورى (بما لا يكون تحصيله) الهاء راجع الى ما (مقدورا للمخلوق)

اى يكون حاصلا من غير اختيار لانه حينئذ يكون غير حاصل بالكسب

(وقد يقال فى مقابلة الاستدلالى ويفسر بما يحصل بدون فكر ونظر فى دليل)

كالعلم الحاصل بالحواس فهو ضرورى والضرورى المقابل للاكتسابى اخص

من الضرورى المقابل للاستدلالى لان الاكتسابى اعم من الاستدلالى

ونقيض الاعم من شئ مطلقا اخص من نقيض الاخص بيان ذلك ان الضرورى

المقابل للاكتسابى هو الذى يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب

بالاختيار ويكون بمحض خلق الله تعالى والضرورى المقابل للاستدلالى

هو الذى يكون حصوله بلا نظر و فكر سواء بمجرد خلق الله تعالے

او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضرورى بهذا المعنى متناولا

للاكتسابى والضرورى المقابل للاكتسابى لان الشئ الضرورے

المقابل للاكتسابى فانه لا يتناول الاكتسابى لان الشئ لا يتناول نقيضه

ولا الاستدلالى ايضا لان مباين الاعم مباين الاخص فيكون الضرورے

المقابل للاكتسابى اخص من الضرورى المقابل للاستدلالى لان كل

ضرورى بالمعنى الاول هو الضرورى بالمعنى الثانى من غير عكس هذا

بيان النسبتين بين الاكتسابى وعين الاستدلالى وبين نقيضهما واما

له فلان الحصول بكسب لا يكون الا بالابصار الحاصل بتقليب الحدقة فى المرئى (ع ر س)

له الذى هو اعم من الاستدلالى فثبت بين الضرورى والاكتسابى نسبة المباينة الكلية (ع ر س)

له وانما يكون حصوله بخلقه تعالى بدون مباشرة العبد سببحصوله باختياره وهذا كالاوليات (ع ر س)

له فيشمل الاوليات والحسيات والمتواترات والحدسيات وغيرها كما تقدم بيانه وعلى هذا فبين المعنيين نسبة العموم والخصوص المطلق والاعم هو الضرورى بالمعنى الثانى لتحققه بدون الضرورى بالمعنى الاول فى العلم الحاصل بمباشرة سببه الحسى بالاختيار وكل ما صدق عليه ان حصوله غير مقدور للمخلوق صدق عليه ان حصوله بدون فكر ونظر فى دليل (ابن ع ر س)

النسبة بين الاكتسابی والضروری المقابل له فمباينة كلية لانه نقيضه وكذا النسبة
بين الاستدلالی وبين الضروری المقابل له فمباينة كلية ايضا واما النسبة بين
الاستدلالی وبين الضروری المقابل للاكتسابی فمباينة كلية لان الاكتسابی اعم
من الاستدلالی والضروری المقابل للاكتسابی مباين له فيكون مباينا للاستدلالی
لان مباين الاعم مباين الاخص والا لزم وجود الاخص بدون الاعم وانه ممتنع
واما النسبة بين الضروری المقابل للاستدلالی وبين الاكتسابی فعموم
وخصوص من وجه لان الضروری بهذا المعنی يتناول الاكتسابی ونقيضه
والاكتسابی لا يتناول نقيضه لان الشیء لا يتناول نقيض نفسه (فمن ههنا)
ای من كون الضروری مقولا فی مقابلة الاكتسابی تارة وفی مقابلة الاستدلالی
اخری (جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا ای حاصلا بمباشرة
الاسباب بالاختيار وبعضهم ضروريا ای حاصلا بدون الاستدلال فظهر
انه لا تناقض فی كلام صاحب البداية) ووجه ورود التناقض فی هذا الموضع
ان يقال ان المفهوم من الكلام الاول ان الضروری لا يكون بواسطة
الكسب ومن الثانی ان الضروری بواسطة الكسب يا ... ان الضروری المقابل
للاكتسابی هو الذی يكون حصوله بدون مباشرة الاسباب بالاختيار ويكون
بمحض خلق الله تعالی والضروری المقابل للاستدلالی هو الذی يكون حصوله
بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالی او بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون
الضروری بهذا المعنی متناولا للاكتسابی والضروری المقابل للاكتسابی
بخلاف الضروری المقابل للاكتسابی فانه لا يتناول الاكتسابی بيان لزوم
التناقض من كلام صاحب البداية بحيث جعل الضروری قسيم الاكتسابی فی
التقسيم الاول وقسيم الاستدلالی فی التقسيم الثانی والحال ان الضروری فی
التقسيم الثانی هو الذی حصوله بلا نظر وفكر سواء كان بمجرد خلق الله تعالی او
بمباشرة الاسباب بالاختيار فيكون الضروری بهذا المعنی متناولا للاكتسابی ودفع
هذا التناقض ووجه دفعه ان الضروری فی التقسيم الاول يكون فی مقابلة العلم
وهو الاكتسابی وفی التقسيم الثانی يكون الضروری فی مقابلة الاخص وهو
الاستدلالی فيكون بين الضروريين مغايرة فينبغی ان لا يكون بين الكلامين
تناقض لان التناقض يقتضی ان يكون مورد الايجاب والسلب واحدا حيث ...

له فيكون الضروری والاكتسابی اجتماع فی الحسيات له اما وجه التناقض فتقريره انه ... م العلم اولا الی الضروری والاكتسابی فجعل الضروری قسيما للاكتسابی ثم قسم الاكتسابی بحسب اسبابه الثلاثة الی اقسام ثلاثة ثالثها العلم الحاصل من نظر العقل ومقتضی ذلك انه اكتسابی ثم قسمه الی الضروری والاستدلالی فجعل الضروری قسما من الاكتسابی وكان قد جعله قسيما له وهو تناقض وجوابه انه اطلق الضروری اولا بالمعنی الاول وهو ما لا يكون معه قدرة المخلوق وهو بهذا المعنی مباين للاكتسابی قسيم له واطلقه ثانيا بالمعنی الثانی وهو ما يكون بدون فكر ونظر وهو بهذا المعنی اخص بالاكتسابی فيكون قسما منه
(ابن عرس)

(أي صاحب البداية (أن العلم الحاصل للحادث نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالى في نفس العبد من غير كسبه واختياره) الضمير إن كان راجعاً الى العبد (كالعلم بوجوده) أي العبد (وتغير أحواله) واكتسابه وهو ما يحدثه الله تعالى) الهاء مآلاً الى ما (فيه) أي في نفس العبد (بواسطة كسب العبد وهو مباشرة أسبابه) أي العبد (وأسبابه ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال) أي صاحب البداية

(والحاصل من نظر العقل نوعان ضروري يحصل بأول النظر من غير تفكر كالعلم بأن الكل أعظم من الجزء) مع أن طرفي هذه القضية كسبي لكن التصديق عبارة عن الحكم وإذا كان مستغنياً في ذاته عن النظر كان بديهياً داخلاً في تعريفه لأنه لم يتوقف في ذاته على نظر وإنما توقفه على النظر في أطرافه فلذلك توقف بالواسطة وهو لا ينافي البداهة

(واستدلالي يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند رؤية الدخان والإلهام المفسر بالقاء معنى في القلب) القلب لحم صنوبري الشكل هو الطف من جميع أعضاء البدن خلق في وسطه منبع الحياة الحيوانية (بطريق الفيض)[1] أي بلا كسب بالمعنى الأعم وهو صدور أمر في الشيء لا بالإرادة التابعة لغرض ولا مع كراهة وكلفة وقال بعضهم الإلهام لا يكون إلا بالخير ويرد عليه قوله تعالى فألهمها فجورها وتقويها ولذا أطلقه الشارح ولم يقيده؛ اعلم أن العلم قد يحصل بالقذف في القلب بلا مباشرة الأسباب كما كان لأم موسى عليه الصلوة والسلام بقذف موسى في التابوت على رواية وقد كان يحصل في المنام كما كان لإبراهيم عليه السلام لذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشاف في تفسير قوله تعالى ما كان لبشر أن يكلمه الله أن الكل يسمى وحياً وخص الأول بالإلهام أيضاً فهذا هو المراد هنا؛ قال حجة الإسلام العلم الحاصل بلا دليل يسمى إلهاماً وذلك إما بمشاهدة الملك الملقي فيسمى وحياً ويختص به الأنبياء أو بلا مشاهدة ملك يسمى إلهاماً ويختص بالأولياء (ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق) فالإلهام ليس بحجة عند الجمهور إلا عند المتصوفة بخلاف الإلهام الصادر

[1] فاض الماء كثر حتى سال كالوادي والفيض إنما يستعمل في القاء الله تعالى وأما ما يلقيه الشيطان فإنه يسمى بالوسوسة والوارد إن لم يكن مأمونة العاقبة ولم يحصل بعدها توجه تام الى الحق ولذة رغبة في العبادات فهي شيطانية وإن كانت أموراً متعلقة بأمور الدنيا مثل إحضار الشيء الغائب كإحضار الفواكه الصيفية في الشتاء وطي المكان والزمان والنفوذ من الجدار من غير انشقاق على ما يشاهده أصحاب الدعوة وأمثال ذلك مما هو غير معتبر عند أهل الله فهو جاني وإن كانت متعلقة بأمور الآخرة أو من قبيل الاطلاع على الخواطر فهي ملكية وإن كانت بحيث يعطي للمكاشف قوة التصرف في الملك والملكوت كالإحياء والإماتة مع كونه على طريق الشرع فهي رحمانية والفيض الإلهي ينقسم الى الفيض الأقدس والفيض المقدس وبالأول تحصل الأعيان واستعداداتها الأصلية في العلم وبالثاني تحصل الأعيان في الخارج مع لوازمها ملخصاً (كليات أبي البقاء)

من الرسول عليه الصلاة والسلام فانه حجة عند الكل والدليل على ان الالهام ليس سببا للمعرفة صحة الاديان والمذاهب ان كل واحد يدعى انه الهم صحة قول نفسه وفساد قول خصمه فيؤدى الى القول بصحة الاديان المتناقضة او يقال فى الهامهما رخطائهما فى البعث ان الالهام لا يكون دليل صحة الاديان والمذاهب فان صح الهام منا ثبت ان الالهام ليس بدليل الصحة فان لم يصح فكذلك لانه اذا لم يكن بعض الالهام صحيحا لم يكن القول بصحة كل الالهام على الاطلاق مالم يقم الدليل على صحته فصار المرجع هو الدليل لا الالهام وبمثل هذا استدل اصحابنا على المعتزلة فى قولهم كل مجتهد مصيب (حتى يرد به الاعتراض على حصر الاسباب فى الثلثة المذكورة وكان الاولى ان يقول ليس من اسباب العلم بالشئ) وجه الاولوية هو ان المصنف فى صدد بيان اسباب العلم لا فى صدد بيان اسباب المعرفة (الا انه حاول) اى المصنف (التنبيه بذكر المعرفة على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات المعرفة بالبسائط والجزئيات) يعنى ان العلم والمعرفة مترادفان عند اهل السنة والجماعة خلافا للفلاسفة فانهم فرقوا بين المعرفة والعلم وقالوا ان العلم عبارة عن ادراك المركب والمعرفة عبارة عن ادراك البسيط ولاجل ذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله او ان العلم عبارة عن ادراك الكلى والمعرفة عبارة عن ادراك الجزئى ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمته ويقال علمت انسانا ولا يقال عرفته او ان العلم عبارة عن التصديق بالشئ سواء كان ذلك الشئ مركبا او بسيطا وسواء كان كليا او جزئيا ولاجل ذلك يقال عرفت زيدا ولا يقال علمته بل يقال علمت زيدا قائما او ان المعرفة عبارة عن الادراك الذى بعد الجهل والعلم عبارة عن الادراك مطلقا سواء كان قبل الجهل او بعده ولاجل ذلك لا يقال الله عارف بل يقال الله عالم (الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) لانه يوهم من عدم كون الالهام سببا لمعرفة صحة الشئ عدم كونه سببا لفساد الشئ او لمعرفة الشئ نفسه والمطلوب ان الالهام ليس سببا للمعرفة مطلقا سواء كان لصحة الشئ او لفساده اجيب

سـ٥ فلا يكون ادراك الجزئيات علما

٢٥ فلا يكون ادراك الكليات معرفة وعلى هذا فهما متباينان

(ابن عرس)

٢٥ فيكون الادراك التصديقى علما لا معرفة

(عرس)

٣٥ اى المفردات لمقابلتها بالمركبات فيكون الادراك التصورى معرفة لا علما ٤٥ يمكن ان يقال لا مجال لانكار ان الالهام يكون سببا للادراك انما النزاع فى انه هل العلم الحاصل به وثوق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع اولا فنبه بادراج الصحة على ان نفى السببية ليس لانه لا يكون سببا للادراك بل لانه لا يكون سببا لمعرفة صحة المدرك وكان من وقع فى جعله سببا انما وقع من ان بعض الانبياء كانوا انبئوا بالالهام

(عصام)

بان الصحة بمعنى الثبوت اذ كثيرا ما يستعمل فيه كما فى قوله وصح عند الناس
انى عاشق غير ان لم يعرفوا عشقى لمن اى ثبت واللام فى الشئ عوض
من المضاف فيكون المعنى الالهام ليس من اسباب معرفة ثبوت حكم شئ
من الاحكام سواء كان حكما بالصحة او بالفساد قيل لا حاجة الى زيادة الصحة
حينئذ لفهمها لعموم من اطلاق المعرفة مع انه يوهم الصحة بمقابلة
الفساد ومعنى الثبوت يوهم مقابلة الانتفاء (ثم الظاهر انه اراد ان الالهام
ليس سببا يحصل به) اى بالالهام (العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام
على الغير) معطوف على يحصل اى ليس سببا يصلح للالزام على الغير
قوله ثم الظاهر جواب ما يقال وهو ان يقال لا نسلم ان الالهام ليس
سببا للعلم فانه قد يحصل به العلم لبعض افراد البشر كالاولياء فيكون حصر
اسباب العلم فى الثلثة باطلا فاجاب عنه بقوله ثم الظاهر انه اراد الخ
حاصله ان يقال لم يرد المص بقوله ان الالهام ليس سببا للعلم اصلا حتى يرد
ما ذكرتم بل اراد به ليس سببا للعلم بالنسبة الى عامة الخلق فلا يرد ما ذكرتم
(والا) اى وان لم يرد انه ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق (فلا شك
انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به) اى بالعلم (فى الخبر وحكى عن كثير
من السلف) كالالهام لابراهيم عليه السلام بذبح اسمعيل عليه السلام
(واما خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد) معنى التقليد قبول قول الغير
بلا دليل (فقد يفيدان الظن والاعتقاد الجازم الذى يقبل الزوال) بتشكيك
المشكك (فكانه اراد بالعلم ما لا يشملهما) اى الظن والاعتقاد الجازم
الذى يقبل الزوال (والا) اى وان يرد بالعلم ما لا يشملهما (فلا وجه
لحصر الاسباب فى الثلثة) قوله خبر الواحد جواب ما يقال وهو ان يقال
ان حصر اسباب العلم فى الثلثة ممنوع فان خبر الواحد العادل وتقليد
المجتهد وهو الذى امكنه ان يستخرج من القرآن والحديث مسائل فقهية
كابى حنيفة وابى يوسف وامام محمد وامام الشافعى ومالك وزفر وغير ذلك
من المجتهدين يفيدان العلم مع انهما ليسا من الاسباب السابقة فاجاب عنه
بقوله واما خبر الواحد العدل الخ حاصله انهما يفيدان الظن والاعتقاد
الجازم الذى يقبل الزوال بتشكيك المشكك والمراد من العلم عندنا هو

---

١ فتنة مثل هذا الخبر (؟) ... عن ابى هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لقد كان فيما قبلكم من الامم ناس محدثون فان يك فى امتى احد فانه عمر رضى الله عنه ملهمون ۱۲ (عرس)
٢ المصنف وشرحها فيما اخرج (عرس)
٣ والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد الفقيه المعتقد له
٤ يعنى كانه اراد بالعلم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض لا صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هى به على عكس ما حقق سابقا فى مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال ان يكون العلم عاما وتقسيم الاشياء بالاسباب المعتنة بها فمن قال كلمة كان غير مرضية فقد غفل ۱۲ (عصام)
٥ بل ما يقابلهما وهو العلم بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذى لا يقبل الزوال وتقدم تفسيره فانه صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض ۱۲ (ابن عرس)
٦ قوله والا فلا وجه يعنى به فلا وجه بحسب الظاهر فلا ينافى قوله كان ۱۲ (عصام)

الحق هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع فلا یکون الظن والاعتقاد
المذکور علما عندهم فلا یرد ما ذکرتم من النقض بالمذکور (والعالم) اسم
للقدر المشترک بین اجناس ذوی العلم یقال عالم الانسان والملائکة والجن
والقدر المشترک عبارة عن المفهوم الکلی الذی ذکره الشارح بقوله
ای ما سوی الله تعالی او اجناس ما علم به الصانع فیصح اطلاقه علی کل
واحد منها وعلی مجموعها وقیل اسم لمجموع ذوی العلم او لمجموع ما علم به
الصانع والحاصل ان العالم باعتبار المعنی الاول کلی وباعتبار المعنی
الثانی وهو قوله وقیل اسم لمجموع ذوی العلم الخ جزئی اعلم انه لما ذکر
اسباب العلم ذکر بعده ما هو المقصود من ذکر تلک الاشیاء وهو العلم
بحدوث العالم هو اصل جمیع العلوم الاسلامیة وقانون الحجة الافحامیة
لانه لو لم یکن محدثا لکان قدیما فلزم ان یکون متناهیا فلا فائدة فی وعد
ووعید وارسال الرسل والانبیاء لعدم القیمة وعدم الفنا ولزم تکذیب
الانبیاء فلزم الکفر فلا یثبت شئ من الشرائع والاسلام بدون ذلک
واعلم ان الجسم بحسب القسمة العقلیة اما ان یکون محدث الذات
والصفات معا او قدیم الذات والصفات معا او قدیم الذات ومحدث
الصفات او عکسه لکن القسم الرابع مما لا یقول به عاقل واما القسم
الاول وهو ان یکون محدث الذات والصفات معا وهو قول جمهور المسلمین
والیهود والنصاری واما القسم الثانی وهو ان یکون قدیم الذات
والصفات معا فهو قول ارسطاطالیس ومن اهل الاسلام فهو قول ابی
علی وابی النصر الفارابی وزعم هؤلاء ان السموات قدیمة بذواتها وصفاتها
کالشکل والمقدار وغیر ذلک سوی الاوضاع والحرکات الجزئیات فان
کل معینة مسبوقة باخری وکل وضع معین مسبوق بآخر الی لا اولیة له
فیکون الاوضاع قدیمة بنوعها حادثة بشخصها وکذا الحرکات
واما القسم الثالث فهو ان الاجسام قدیمة بالذات حادثة بالصفات
فهو قول الفلاسفة الذین کانوا قبل ارسطو بالزمان ثم اختلف هؤلاء
فی تلک الذات التی هی اصل الاجسام ففرقة زعموا انها جسم وفرقة
زعموا انها لیست بجسم ولا جسمانیة والفرقة الاولی اختلفوا فی ذلک

سله ای بذواتها الجوهریة
سله یعنی ابدانها الشخصیة
سله وصورها الجسمیة
والنوعیة اعراضها المعینة
من المقادیر والاشکال ۱۲
(شرح مواقف)
سله ضرورة ان کل حرکة
شخصیة مسبوقة باخری
لا الی نهایة وکذا الاوضاع
المعینة التابعة لها واما
مطلق الحرکة والوضع
فقدیم لان مذهبهم ان
الافلاک متحرکة حرکة
مستدیرة من الازل الی
الابد بلا سکون اصلا
۱۲ (شرح مواقف)

الجسم فقيل كانت جوهرة فذابت بنظر البارى تعالى وصارت ماء وقيل كان ذلك الاصل ارضا فحصل الماء من تلطيفه والهواء من تلطيف الماء والنار من تلطيف الهواء وقيل كان ذلك الاصل هواء لتوسطه بين اللطيف والكثيف وسهولة قبول الاشكال فحصل النار من تلطيفه والماء والارض من تكثيفه وقيل كان نارا فحصل لطافتها وقيل ام المركبات واصل الحيوة بها ولم يذهب احد الى كونها ماء وقيل اقوال غير ذلك فمن رام بتفصيلها فعليه بالمطولات (اى ما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع) ولذلك قيل له عالم لانه علم على وجود الصانع فاشبعت فتحة العين فتولدت الالف فصار عالم (فيقال عالم الاجسام) ولم يقل عالم الاعيان لانهم لم يقولوا بوجود الجن من الاعيان ولو سلم كان سمى بعالم للعقول (وعالم الاعراض وعالم النبات وعالم الحيوان الى غير ذلك) كعالم الانسان وعالم الارواح وعالم العقل وعالم النفس ولا يقال عالم زيد وعمرو لما مر من ان افراد العالم الاجناس فقط (فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات) ولو سلم انها غير الذات لم تكن من العالم لان العالم فى العرف اسم لما ينفك عن الصانع (كانها ليست عينه الجميع لجزاء من السموات وما فيها) اى فى السموات (والارض وما عليها محدث اى مخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها) اى بهيولياتها التى هى محل لصورها (وصورها واشكالها وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) اى صورها الجسمية قديمة بالنوع لا بالشخص وصورها النوعية وهى التى يمتاز بها بعض الاجسام عن بعض قديمة بجنسها لا بنوعها لان الصور النوعية لما كانت مختلفة بالحقيقة وانما تختلف وتتبدل لم تكن قديمة بنوعها جنس ما بل بجنسها وهو مسمى الصور النوعية مطلقا اما الهيولى فقديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة بحدوث ما نيا لكان لها هيولى اخرى لما عرفت من ان كل حادث بزمان فهو مسبوق بمادة فيلزم التسلسل (نعم اطلقوا القول بحدوث ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق

له العالم اسم لما يعلم به الله والصانع عبارة عن كل ما سوى الله من الموجودات لانه يعلم به الله تعالى من حيث الذات والصفات من تعريفات حسبه

له هنا ذكر وجه التسمية فى التعريف اشارة الى وجه التسمية والمناسبة فان العالم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب لما يعلم به كالخاتم لما يختم به ثم سمى ما سوى الله تعالى من الموجودات لانه مما يعلم به الصانع (عبد الحكيم)

له ولهذا قيل ما سوى الافلاك وهى السموات السبع سماء القمر وسماء العطارد وسماء الزهرة وسماء الشمس وسماء المريخ وسماء المشترى وسماء الزحل والكرسى والعرش

له اى لاحتياج ما سوى الله فى وجوده وان لم يكن مسبوقا بالعدم (رس)

العدم عليه/ هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان الفلاسفة ذهبوا الى قدم السموات والعناصر فانهم صرحوا بان العالم الذى هو ما سوى الله تعالى من الموجودات حادث فكيف قال ان السموات والعناصر قديمة والحال انهما من جملة افراد العالم فاجاب الشارح الفاضل عنه بقوله نعم اطلقوا القول الخ بيان هذا الجواب مبنى على بسط مقدمة وهى ان الحدوث مقول بالاشتراك على معان ثلثة ؛ الاول حدوث زمانى وهو ان يكون الشئ مسبوقا بالعدم كحدوث زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان مثلا ؛ والمعنى الثانى هو الحدوث الذاتى وهو ان يكون وجود الشئ من الغير ؛ والمعنى الثالث وهو ان يكون ما مضى من وجود الشئ اقل من ما مضى من وجود الآخر كوجود الابن مع وجود الاب وهذا المعنى هو الحدوث الاضافى فالمعنى الاول اخص من المعنى الثانى لان كل مسبوق بالعدم محتاج الى الغير وليس كل محتاج الى الغير مسبوقا بالعدم كالعقول والنفوس القديمة عند الفلاسفة والمعنى الاول والمعنى الثانى اعم من المعنى الثالث لان كل ما هو وجوده اقل من وجود الآخر كان مسبوقا بالعدم ومحتاجا الى الغير وليس كل مسبوق بالعدم او محتاج الى الغير اقل وجودا من الآخر فيكون المعنى الثالث اخص من المعنيين السابقين وكذا القدم مقول بالاشتراك على ثلثة معان ؛ المعنى الاول هو القدم الزمانى وهو ان لا يكون وجود الشئ مسبوقا بالعدم ؛ والمعنى الثانى القدم الذاتى وهو ان لا يكون الشئ محتاجا الى الغير ؛ والمعنى الثالث القدم الاضافى وهو ان يكون ما مضى من وجود الشئ اكثر من ما مضى من وجود الآخر كالاب والابن فالعالم بجميع اجزائه حادث حدوثا ذاتيا عند اهل الحق وبعض الاجزاء حادث بالزمان كالحوادث اليومية وبعضها حادث بالذات وقديم بالزمان عند الفلاسفة واذا فهمت هذه المقدمة فقد عرفت هذا الجواب بتمامه فان المراد بالقدم فى قوله ذهبوا الخ هو القدم الزمانى وبالحدوث فى قوله نعم اطلقوا الخ هو الحدوث الذاتى ولا منافاة بين القدم الزمانى والحدوث الذاتى عند الفلاسفة لانهما يجتمعان فى العقول والنفوس القديمة عندهم وذهب اهل السنة والجماعة الى ان الممكنات

له على وجوده مسبقا زمانيا وكانوا يسمونه حدوثا زمانيا (قره كمال)
كه والحاصل ان الحدوث ينقسم عندهم الى الذاتى وهو كون الشئ محتاجا فى وجوده الى غيره والزمانى وهو كونه مسبوقا بالعدم وكذا القدم ذاتى وهو مختص بالواجب تعالى وزمانى وهو كون الشئ لا اول لوجوده والحدوث الذاتى لا ينافى القدم الزمانى عندهم لجواز ان يكون الشئ لا ابتداء لوجوده وهو مع ذلك محتاج فى وجوده الى غيره فلذا اطلقوا بحدوث العالم وهذه احدى المسائل الثلاث التى كفر بها الفلاسفة والثانية مسئلة العلم بالجزئيات والثالث مسئلة حشر الاجساد (ابن عرس) ولزوم الكفر ليس بكفر وانما الكفر هو الالتزام اى الحكم بالشئ مع العلم بلزوم الكفر (كلنبوى) فى حاشية الجلال فى بحث العلم (۳۲۲) صفحه

باس ملعله حدوثه مانیا ثم اشار الی دلیل حدوث العالم بقوله

اذ هو ای العالم اعیان واعراض لانه ان قام بذاته فعین والا فعرض

وکل واحد منهما حادث لما سنبین) ان شاء الله تعالیٰ اعلم ان اهل العقل

تنازعوا فی وجود الاعراض فقال قوم من المتکلمین والفلاسفة والمعتزلة

ان الاعراض موجودة فی الخارج فقال ابن کیسان الاصم ان العالم کله

جوهر ولا وجود للعرض اصلا فالحرارة والبرودة واللون والضوء وسائر

الاعراض لیست اعراضا عنده بل هی جواهر ثم القائلون بوجود

العرض اختلفوا فی انه هل یجوز ان یقوم بنفسه ام لا فذهب قوم منهم

الی ان لا یجوز ان یقوم العرض بنفسه بل کل عرض لا بد وان یکون قائما

بالغیر وذهب ابو الهذیل ومن تابعه من البصریین الی ان یجوز ان یقوم

العرض بنفسه کالارادة العرضیة الحادثة لا فی محل کارادة الباری تعالیٰ

والدلیل علی ان العرض موجود وان لا یجوز ان یقوم بنفسه هو انا ندرک

الاعراض من الالوان والاضواء والاصوات والطعوم والروائح والمرارة

والحرارة والبرودة وغیرها فلا شک فی انها مما لا یجوز قیامها بنفسها

(ولم یتعرض له المصنف) ای الدلیل حدوث العالم (لان الکلام

فیه) ای فی التعرض (طویل لا یلیق بهذا المختصر کیف) ای کیف

یلیق (وهو مقصور علی المسائل دون الدلائل فالاعیان ما ای ممکن

یکون له) الهاء یعود الی ما (قیام بذاته) وانما فسر بممکن احترازا عن

الباری تعالیٰ فان الله تعالیٰ وان کان قائما بذاته لکنه لیس ممکنا بل واجبا

بذاته (بقرینة جعلها من اقسام العالم) هذا اشارة الی جواب سؤال مقدر

وهو ان یقال ان لفظة ما عامة تتناول الممکن وغیره فلا یجوز ان یراد بها

الممکن وان یکون الممکن تفسیرا لها لان ذکر العام وارادة الخاص لا یجوز

من غیر قرینة وما القرینة فی هذا المقام فاجاب الشارح عنه بقوله بقرینة

جعلها من اقسام العالم حاصله ان یقال ان ذکر العام وارادة الخاص انما

لا یجوز اذا لم یکن هناک قرینة دالة وهنا قرینة دالة حالیة وهی جعل المص

الاعیان من اقسام العالم الحادث الممکن بجمیع اجزائه فیکون الاعیان

حادثة لان حدوث المقسم یستلزم حدوث جمیع الاقسام لانه معتبر فیها

له بقوله واذ الثقل ان العالم اعیان واعراض والاعیان اجسام وجواهر

۲ه ای لبیان ذلک والاستدلال علیه علی وجه التفصیل واما اشار الی الدلیل اشارة اجمالیة بایراد اقسام العالم فی حیز اذ فکانه قال دلیل حدوثه کونه منقسما الی الاعیان والاعراض الحادثة لا تخلو عنها الاعیان لکنه لم یتعرض لبیان وجه الکلام (عبد الحکیم س)

۳ه ای انما فسرنا کلمة ما بالممکن بسبب هذه القرینة فالاعیان لا یتناول الواجب (قره کمال)

۴ه ومعنی قیام الواجب بذاته استغناؤه بذاته عما سواه فی تقومه (قره کمال)

۵ه ای بجعل هذا القسم الذی هو الاعیان ۱۲

(ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه) هذا بناء على انكار الجوهر المجرد فحيزه تابع تحيزه لتحيز شئ آخر بخلاف العرض فان تحيزه تابع لتحيز الجوهر الذى هو موضوعه اى محله) اى محل العرض (الذى يقومه) ويحصله (ومعنى وجود العرض فى الموضوع هو ان وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع بخلاف وجود العين يرد عليه ان وجوده فى الموضوع نسبة بينه وبين الموضوع بخلاف وجوده فى نفسه والجواب يحمل كلامه على عدم التغاير بين الوجودين فى الاشياء الحسية مسلمة قيل لا حاجة اليها فان قوله وجوده فى الموضوع يحتمل معنيين احدهما ان يقصد به الوجود الذى وقع الموضوع ظرفا له وهو وجوده فى نفسه والثانى ان يراد به نسبة الوجود الى الموضوع فيكون الموضوع احد طرفى تلك النسبة لا ظرفا للوجود كما فى الاول (فلهذا امتنع الانتقال عنه) اى عن الموضوع (بخلاف وجود الجسم فى الحيز فان وجوده) اى الجسم (فى نفسه امر ووجوده فى الحيز امر آخر ولهذا ينتقل عنه) اى الموضوع يجوز انتقاله عن حيز الى آخر اعلم ان العقلاء اتفقوا على ان الاعراض لا تنتقل من محل الى محل آخر الا قوم من القدماء فانهم ذهبوا الى جواز انتقال الاعراض من محلها الى محل آخر واستدلوا عليه بان الرائحة والضوء والصوت اعراض مع انها تنتقل من محلها الى محل آخر ويمكن ان يجاب عنه بان الرائحة لا تنتقل بنفسها بل تنتقل مع محلها الذى هو اجزاء لطيفة من ذى الرائحة كما فى القيراطات وان الضوء لا ينتقل من المحل بل يتكيف مقابل المضئ بالضوء فيتوهم انه انتقل والصوت يتكيف به المجاور فالمجاور الى ان يصل الى الصماخ استدل القائلون بامتناع الانتقال بان يقولوا ان الانتقال هو حصول شئ فى حيزه بعد ان كان حاصلا فى حيز آخر وهذا المعنى لا يتحقق الا فى المتحيز والعرض ليس بمتحيز فلا يجوز الانتقال فيه قيل فى هذا الاستدلال نظر فان التفسير المذكور لانتقال الجوهر من مكان الى مكان آخر لا لانتقال العرض من محل الى محل آخر فان انتقاله منه اليه مفسر بان يقوم عرض بمحل بعد قيامه بمحل آخر وليس هذا مما لا يتصور

سله لانه لما كان وجوده فى نفسه هو وجوده فى محل كان زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده فى نفسه ضرورة ان زواله عن محله زوال لوجوده فى محله والمفروض انه عين وجوده ١٢ (عرس)

سله اى لكون وجوده فى نفسه هو وجوده فى محله (عرس)

سله فان قيل ما ذكرتم من امتناع الانتقال على الاعراض انكار للحس فان رائحة التفاح تنتقل الى ما يجاوره والحرارة تنتقل من النار الى ما يماسها كما يشهد به الحس فالجواب ان الحاصل فى المحل الثانى وهو المجاور او المماس شخص آخر من الرائحة او الحرارة مماثل للاول (شرح مواقف)

فی العرض نل لابد لنفیه من دلیل والدلیل علیه هو ان یقال لما کان
وجود العرض فی نفسه هو وجوده فی موضوع ذلک العرض لم یتصور
انتقاله مع وجوده لان العرض عند الانتقال من ذلک الموضوع کان
معدوما وللعدوم لا ینتقل (وعند الفلاسفة معنی قیام الشیٔ بذاته استغنائه
الها عالدالی الشیٔ (عن محل یقومه) ای یحصل الشیٔ سواء کان متحیزا
کالجسم او غیر متحیز کالمجردات والصورة عندهم جوهر قائم
بذاته مع کونها حالة فی الهیولی لان الهیولی لا یقومه بل بالعکس
(ومعنی قیامه بشیٔ آخر اختصاصه به) ای اختصاص شیٔ بشیٔ آخر
(بحیث یصیر الاول نعتا والثانی منعوتا سواء کان متحیزا کما فی سواد
الجسم او لا کما فی صفات الباری تعالی والمجردات) ای الصفات السلبیة لا الحقیقیة
لانهم لا یقولون بها والفرق بین قیام الشیٔ بذاته عند المتکلمین وبینه
عند الفلاسفة ان قیام الشیٔ بذاته عند المتکلمین اخص منه عند
الفلاسفة فان القیام بذاته عند المتکلمین لا بد وان یکون متحیزا فلا یتناول
الباری تعالی والعقول والنفوس المجردة عن المادة اما تعریف العرض
عند المتکلمین فلا یتناول صفات الله تعالی فانها قائمة بذاته تعالی مع
امتناع تحیزه وتعریف الفلاسفة یتناولها لانهم لم یشترطوا التحیز
فی التعریف فعلم من هذا ان صفات الباری تعالی لیست بجواهر ولا باعراض
عند المتکلمین لانها لیست متحیزة بنفسها ولا تحیزه تابع بتحیز شیٔ آخر
فیکون واسطة (وهو ای ما له قیام بذاته من العالم) اعلم ان الجوهر
منحصر فی قسمین عند المتکلمین لانه ان لم یقبل القسمة بوجه ما فهو
الجوهر الفرد وان قبلها فهو الجسم وانکروا وجود جواهر غیر
متحیزة واما عند الحکماء فاقسام الجواهر الهیولی والصورة والجسم
والنفس والعقل وذلک ان الجواهر لا یخلو اما ان یکون محلا اولا والاول
الهیولی والثانی اما ان یکون حالا فی المحل اولا والاول الصورة والثانی
لا یخلو اما ان یکون مرکبا من المحل والحال اعنی الهیولی والصورة
اولا والاول الجسم والثانی المفارق وهو لا یخلو اما ان یتعلق بالبدن
تعلق التدبیر والتصرف اولا الاول النفس الانسانیة ان تعلق بالانسان

۱؎ ای التعلق الخاص الذی یصیر به احد المتعلقین نعتا والآخر منعوتا والاول ای النعت حال والثانی ای المنعوت محل کالتعلق بین لون البیاض والجسم المقتضی لکون البیاض نعتا للجسم وکون الجسم منعوتا بان یقال جسم ابیض (ملازاده)

۲؎ اشارة الی ان الضمیر راجع الی الاعیان والتذکیر نظرا الی انه مذکر فی المعنی واشار فیه الی توجیه آخر لکلمة ما فی تعریف الاعیان سوی ما ذکره وهو جعله عبارة عن جزء من العالم (عصام)

والفلكية ان تعلق بالفلك والثانی العقل (اما مركب من جزئين
فصاعدا عندنا وهو الجسم) المراد ههنا بيان ادنى مرتبة الجسم وهو عند
الحنفية والاشاعرة ؛ قوله فصاعدا نصب على الحال ای زاد الجزء
على الاثنين صاعدا (وعند البعض) ای المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية
(لا بد من ثلثة اجزاء لتحقق الابعاد الثلثة اعنی الطول والعرض
والعمق) البعد ما يكون بين النهايتين والنهاية هی ما به يصير الشئ
ذا الكمية ای حيث لا يوجد وراءه شئ منه (وعند البعض) وهو ابو علی
الجبائی (من ثمانية اجزاء) بان يوضع جزآن فيحصل الطول وجزآن
على جنبه فيحصل العرض واربعة فوقها فيحصل العمق (ليتحقق تقاطع
الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة) والمعنى انه جوهر يمكن ان يفرض
فيه بعد كيف اتفق ثم يفرض فيه بعد آخر متقاطع للاول على زاوية
قائمة ثم يفرض فيه بعد ثالث متقاطع لهما على قائمة ايضا ومعنى
الزوايا القائمة انه اذا قام خط على خط عمودا عليه لا ميل له على احد الطرفين
اصلا احدثت من جنبيه زاويتان متساويتان يقال لكل منهما قائمة هكذا
⊥ فان كان مائلا الى احد الطرفين كان احد الزاويتين صغرى تسمى
الحادة والاخرى كبرى وتسمى المنفرجة هكذا الحادة والمنفرجة ∠ (وليس
هذا نزاعا لفظيا راجعا الى الاصطلاح حتى يدفع بان لكل احد
ان يصطلح على ما يشاء) ای ليس النزاع المذكور بين القائلين بانه مركب
من اجزاء لا يتجزى نزاعا لفظيا وهو ان يكون مراد كل واحد من الخصمين
غير مراد الآخر كما قال المتكلمون ان القرآن غير مخلوق اى غير حادث
فارادوا به الكلام النفسى القائم بذات الله تعالى والمعتزلة قالوا انه مخلوق
اى حادث فارادوا به الكلام اللفظى المؤلف من الحروف وهذا النزاع
انما يكون فی اللفظ دون المعنى لان المتكلمين قائلون بان الكلام اللفظى
حادث مخلوق والمعتزلة قائلون بان الكلام النفسى غير مخلوق وغير حادث
والنزاع المعنوی هو الذی يكون فی المعنى كما قال المتكلمون العالم عبارة
عما سوى الله تعالى حادث بجميع اجزائه وقال الحكماء ان العالم عبارة
عما سوى الله تعالى ليس بحادث بجميع اجزائه فان هذا النزاع نزاع

له المقصود منه ابيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما فی المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع فی ان المعنى الذی وضع له لفظ الجسم يطلق على كذا وكذا والشك انه نزاع لفظى يعنى انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم فی اصطلاح موضوعا للمركب من جزئين وفی اصطلاح للمركب من ثلثة او ثمانية اذ لا مشاحة فی الاصطلاح وان كان نزاعا لفظيا بمعنى انه نزاع فی معنى لفظ الجسم بانه هل يتحقق بمطلق التركيب او بالتركيب من ثلثة او من ثمانية فالشارح نفى النزاع بمعنى الراجع الى الاصطلاح وصاحب المواقف اثبته بمعنى انه نزاع فی اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فلا منافاة بين كلاميهما ۱۲ (عبد الحكيم)

معنوی لکن فیه ما فیه (بل هو نزاع) ای اذا عین معنی الجسم ثم اختلف فی انه یتحقق بالجزئین او بالثلاثة او بالاقل کان نزاعا معنویا اما اذا المریعین فسره احد بمعنی والآخر بمعنی آخر کان نزاعا فی التسمیة واللغة واصطلاحا من نفسه (فی ان المعنی الذی وضع لفظ الجسم بازائه هل یکفی فیه التركیب من جزئین ام لا) یشیر الی ان المسمی معنی معینا اختلف فی تحققه (احتج الاولون) ای من قال یکفی فی الترکیب من جزئین (بان یقال لاحد الجسمین اذا زید علیه) الضمیر یرجع لاحد الجسمین (جزء واحد انه اجسم من الآخر) ان مع اسمه وخبره فی موضع نصب مقول القول (فلولا ان مجرد الترکیب کاف فی الجسمیة لما صار بمجرد زیادة الجزء ازید فی الجسمیة لما کان ازید بمجرد زیادة الجزء الواحد فثبت ان مجرد الترکیب کاف فی الجسمیة وادنی الترکیب حاصل من جزئین وهو المطلوب ؛ قال اهل السنة والجماعة فی تعریف الجسم وهو متحیز قابل للقسمة فعلی هذا یکون المرکب من جوهرین فردین جسما عندهم وعرفه المتقدمون بانه جوهر ذو ابعاد ثلاثة ای الطول والعرض والعمق فعلی هذا لا بد له من ثلاثة اجزاء لتحقق الابعاد وقال المعتزلة انه متحیز ذو ابعاد ثلاثة وزعموا انه لا یحصل باقل من ثمانیة اربعة فوق اربعة لیحصل الابعاد بالتقاطع علی زوایا قوائم وقال الکعبی من المعتزلة انه یحصل باربعة جواهر بان یکون ثلاثة للمثلث والرابع فوقها فی الوسط واختلف العلماء فی ان الجسم البسیط الذی لا یتألف من اجسام مختلفة الحقائق کالماء والارض والهواء والنار هل هو مرکب من اجزاء لا یتجزی او هو مرکب من الهیولی والصورتین الصورة الجسمیة والنوعیة فذهب المتکلمون الی الاول وذهب الحکماء الی الثانی (وفیه نظر) ای فی احتجاج الاولین بانه یقال لاحد الجسمین الخ (لانه افعل من الجسامة بمعنی الضخامة وعظم المقدار یقال جسم الشئ ای عظم فهو جسیم وجسام بالضم والکلام فی الجسم الذی هو اسم) ای ذات (لا صفة او فیه مرکب کالجوهر یعنی العین الذی لا یقبل الانقسام لا فعلا[۱۲] ولا وهما ولا فرضا) والفرق بین الانقسام الوهمی والفرضی ان الوهم یقف فی القسمة دون العقل یعنی ان العقل یقدر علی

له فیه نظر بانه لا فائدة فی قوله الذی هو اسم لا صفة لانه لیس الجسم الاسماء وفی نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسامة والمعانی اللغویة مرعیة فی الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاکتفاء بمجرد الترکیب فی الجسمیة یناسب الاسم مناسبة تامة دون غیره فهو راجح ۱۲ (عصام) له بفک وهو مطلق الفصل او قطع وهو الفصل بنفوذ جسم فیه ۱۲ له یعنی ان القوة الوهمیة لا یدرک لصغره لا یقبل الانفصال ۱۲ له ولا فرضا عقلیا یعنی ان العقل لا یثبت له حجما یمکن انقسامه والحاصل انه لا یقبل الجزئی اصلا لا قطعا لصغره ولا کسرا لصلابته ولا وهما لعجز الوهم من تمییز طرف منه عن طرف ولا فرضا عقلیا ۱۲ (ابن عرس) له واما وجه امتناع الانقسام العقلی فهو انه امر غیر منقسم فی نفس الامر فتصوره بوجه الانقسام لا یکون تصورا مطابقا لما فی نفس الامر کما انا تصورنا الانسان بوجه الحماریة ۱۲ (عبد الحکیم) له لصغره لا یدرکه الحس ولا یقدر علی احضاره ۱۲ (عبد الحکیم)

تقسیم بعد تقسیمه الی غیر نهایة ای لا ینتهی الی حد یجب وقوفه عنده بخلاف الوهم لان الوهم قوة جسمانیة ولا شئ من القوة الجسمانیة یقدر علی الافعال الغیر المتناهیة واما التقسیمات الغیر المتناهیة بالفعل فالعقل قاصر عنه کالوهم ولذا لم یفرق البعض بینهما (وهو) ای غیر المرکب (الجزء الذی لا یتجزی ولم یقل وهو الجوهر) یعنی قال المصنف کالجوهر ولم یقل هو یعنی لفظ هو ولو قال کذا لفهم حصر ما لا یترکب فی الجوهر الفرد بالسوق لا بکلمة هو لانها لیست بفصل ثم قسمة العین الی الجسم والجوهر الفرد حاصرة علی ما اختاره المص من مذهب الاشعری وعلی مذهب القاضی واما علی مذهب الغیر فلا حصر لان المرکب من الجزئین مثلا عین ولیس بجسم ولا جوهر عند هم (احترازا عن ورود المنع) علیه (بان ما لا یترکب لا ینحصر عقلا فی الجوهر) وکیف یقال بالحصر والحال ان نافیه اکثر من مثبتیه (بمعنی الجزء الذی لا یتجزی) وانما قال بمعنی الجزء الذی لا یتجزی لان الجوهر قد یقال بمعنی آخر وهو ما لیس بعرض سواء کان مرکبا او لا (بل لا بد من ابطال الهیولی والصورة والعقول والنفوس المجردة لیتم ذلک) ای الحصر فانها وان کانت جواهر الا انها لا بمعنی الجزء الذی لا یتجزی بل بمعنی انها لیست بجوهر فرد وقوله المجردة قید للعقول والنفوس ای المجردة من الابدان والمراد من النفوس اعم من النفوس الانسانیة ؛ اعلم ان بل موضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله ففی کل موضع یکون الاعراض عن الاول یثبت الثانی فقط وفی کل موضع لا یمکن الاعراض عن الاول یثبت الاول والثانی فمعنی بل ههنا من قبیل الثانی ؛ واعلم ان الهیولی جوهر فی الجسم قابل لما یعرض علیه من الاتصال والانفصال محل الصور تین الجسمیة والنوعیة ولا بد لتحقیق الهیولی والصورة من زیادة بیان اورده الامام فی المطالب العالیة فقال انا نجد اجساما مختلفة فی الصورة متماثلة فی المادة کالسکین والسیف والفأس والمنشار فانها معمولة من الحدید الا انها مع اشتراکها فی هذا المعنی یخالف کل واحد منها الآخر فی الصورة والشکل فقول هذه الاشیاء

ا؎ کما قال فی قسمة جو الجسم ۱۲ (عرس)

۲؎ وان امکن دفعا للمعترض بالتقسیم حصر العین الذی ثبت وجوده ولیس وجود شئ من الهیولی والصورة والنفوس المجردة بثابت عنده ۱۲ (خیالی ۳۴ حواشیه)

۳؎ ای لا یکفی فی ثبوت هذا الحصر والزام الفلاسفة بمجرد الدعوی بل لا بد ۱۲۵ (ابن عرس)

۴؎ المجردة من المادة وعلائقها ۱۲

۵؎ عن المادة دون العلائق ۱۲

هيولها الحديد وصور ها مختلفة وكذلك السرير معمول من الخشب مختلف في الاشكال والصور اذا عرفت هذا فنقول الهيولى على اربعة انواع هيولى الصناعة وهيولى الطبيعة وهيولى الكل وهيولى الاولى بضم الهمزة اما هيولى الصناعة فهو كل جسم يعمل منه الصانع وفيه صنعته كالخشب للنجارين والحديد للحدادين والتراب والماء للبناء للبنائين والغزل للحائك والدقيق للخباز وعلى هذا القياس فكل صانع فلا بد له من جسم يعمل وفيه صنعته وذلك الجسم هو الهيولى لذلك الشئ المصنوع واما الاشكال والنقوش التي يعملها الصانع فهي الصور واما المرتبة الثانية وهي هيولى الطبيعة فهي الماء والهواء والنار والارض لان ما تحت فلك القمر من الكائنات اعني المعادن والنبات والحيوان انما يتكون من هذه الاربعة واليها ينتقل عند الفساد واما المرتبة الثالثة وهي هيولى الكل فهو الجسم المطلق الذي يحصل منه جملة العالم الجسماني اعني الافلاك والكواكب والاركان الاربعة والمواليد الثلثة واما المرتبة الرابعة وهي هيولى الاولى فعند بعضهم هي الاجزاء التي لا تتجزى وعند آخرين ذات قائمة بنفسها تحل فيها الجسمية فيتولد من ذلك القابل وذلك المقبول ذات الجسم فليحافظ هذا الكلام فانه من مزال الاقدام (وعند الفلاسفة لا وجود للجوهر الفرد اعني الجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم) عند الحكماء (انما هو من الهيولى والصورة واقوى ادلة اثبات الجزء انه لو وضع كرة حقيقية على سطح حقيقي لم تماسه) والضمير المستتر في لم تماسه راجع الى الكرة والضمير البارز عائد الى السطح (الا بجزء غير منقسم اذ لو تماسته بجزئين لكان فيها خط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية) اي لم تكن الكرة كرة حقيقية ؛ قوله لكان فيها خط بالفعل اي خط مستقيم لان الخط المستدير حاصل فيه بالفعل عند المتكلمين وبالوهم عند الحكماء ومعنى الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون الخطوط منها في جميع الجوانب متساوية والسطح الحقيقي هو الذي له طول وعرض فقط والخط هو الذي له طول فقط ؛ اعلم ان السطح والنقطة والخط اعراض غير مستقلة بالوجود على مذهب الحكماء لانها

ك وقد استدل المتكلمون على اثبات الجزء الذي لا يتجزى بادلة متعددة واقوى ادلة المتكلمين ۱۲ (عرس)

ك يعني ليس في سطحها خط مستقيم او سطح مستو واحترز بالحقيقي عن الكرة التي تقع عند الحس حقيقية وليس كذلك ۱۲ (عرس)

ك والمفروض خلافه فاللازم باطل وهو وجود الخط المستقيم بالفعل في سطح الكرة الحقيقية والملزوم مثله وهو ان يكون المماسة بجزئين اما الملازمة فلان التماس ضروري ولا يخلو اما ان يكون بغير منقسم وهو المطلوب او بمنقسم وادناه الجزآن المذكوران وهما خط وقد حصل التماس بهما فيلزم انطباقهما على جزئين من السطح المستوي فيلزم وجود الخط المستقيم في سطح الكرة بالضرورة واما بطلان اللازم فبين واذا بطل التماس بمنقسم تعين ان يكون بغير منقسم فثبت المطلوب ۱۲ (ابن عرس)

نهایات واطراف للمقادیر عندهم فان النقطة عندهم نهایة الخط وهو نهایة السطح وهو نهایة الجسم التعلیمی یسمی تعلیمیا اذ یبحث فی العلوم التعلیمیة ای الریاضیة منسوبا الی التعلیم فانهم کانوا یبتدؤن بها فی تعلیم صبیانهم لنفوس الصبیان لانها اسهل ودلائلها یقینیة یفید النفس ملکة ان لاتقنع دونها وعرفوه بانه کم قابل للابعاد الثلثة علی الزوایا القائمة واما المتکلمون فقد اثبت طائفة منهم خطا وسطحا مستقلین حیث ذهبوا الی ان الجوهر الفرد یتألف فی الطول فیحصل منها خط والخطوط تتألف فی العرض فیحصل السطح والسطوح تتألف فی العمق فیحصل الجسم والخط والسطح علی مذهب المتکلمین جوهر ان لامحالة لان التألف من الجوهر لایکون عرضا واما النقطة المستقلة فان قالوا بها فهو الجوهر الفرد لاغیر اذ لایفهم من النقطة المستقلة الا ذو وضع غیر منقسم وهذا بعینه هو الجوهر الفرد فنقول فی اثبات الجوهر الفرد ان النقطة موجودة وهی لاتقبل القسمة بالاتفاق فان کانت جوهرا کما هو مذهب المتکلمین حصل المطلوب وهو وجود الجوهر الفرد وان کانت غیر جوهر لم ینقسم محلها اذ لوانقسم محلها لزم انقسام النقطة لان انقسام المحل یوجب انقسام الحال فیه لکن انقسام النقطة محال فیکون انقسام محلها کذلک ومحلها جوهر فثبت جوهر فرد وهو المدعی (واشهرها) ای ادلة الجوهر الفرد (عند المشائخ وجهان الاول انه لو کان کل عین منقسما لاالی نهایة لم یکن الخردلة اصغر من الجبل لان کل واحد منهما) ای من الخردلة والجبل (غیر متناهیة الاجزاء والعظم والصغر انما هو بکثرة الاجزاء وقلتها وذلک انما یتصور فی المتناهی والثانی ان اجتماع اجزاء الجسم لیس لذاته) ای لیس لذات الجسم (والا) وان کان لذاته (لماقبل الافتراق) لان ما بالذات لایزول بالغیر (فالله تعالی قادر علی ان یخلق فیه) ای فی الجسم (الافتراق الی الجزء الذی لایتجزی لان الجزء الذی تنازعنا فیه) ای فی الجزء (ان امکن افتراقه) ای الجزء (لزم قدرة الله تعالی علیه دفعا للعجز وان لم یمکن) بل یصیر ممتنعا والحال ان الله تعالی لیس بقادر علی الممتنع (ثبت المدعی وکل ضعیف) ای

۱؎ الجسم الطبیعی هو الذی یمکن ان یفرض فیه ابعاد ثلثة متقاطعة علی زوایا قائمة والجسم التعلیمی هو عرض لا وجود له لعلی الاستقلال (کلیات)

۲؎ الباحثة عن احوال الکم المتصلة والمنفصلة ۱۲ (تعریفات سید)

۳؎ فی ادراک الاشیاء دونها ای دون الیقین فان امکن عنا التحصیل الیقین فذاک والا یمکن کما فی العلوم الظنیة اجتهدت فی تحصیل الظن الاقوی لانه اقرب ما اعتادت ۱۲ (شرح مواقف)

۴؎ الکم هو العرض الذی یقتضی الانقسام لذاته وهو اما متصل واما منفصل لان اجزاءه اما ان یشترک فی حدود یکون کل منها نهایة جزء وبدایة جزء آخر کالنقطة بالقیاس الی جزئی الخط فانها ان اعتبرت نهایة لاحد الجزئین یمکن اعتبارها نهایة الجزء الآخر ایضا وان اعتبرت بدایة له یمکن اعتبارها بدایة للآخر ایضا والمتصل اما قار الذات مجتمع الاجزاء فی الوجود فهو المقدار المنقسم الی الخط والسطح والثخن وهو الجسم التعلیمی او غیر قار الذات وهو الزمان ۱۲ (کذا فی تعریفات)

املة المشائخ اقواما فاشهرها كلها ضعيف (اما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء) يعنى توجيه الجواب عن الاول ان اللازم من الدليل غير المطلوب والمطلوب غير اللازم لان اللازم ثبوت النقطة والمطلوب ثبوت الجزء ولا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء (لان حلولها) اى حلول النقطة (فى المحل ليس الحلول السريانى كحلول الماء فى القطن حتى يلزم من عدم انقسامها) اى النقطة (عدم انقسام المحل) قوله لان حلولها الخ جواب عن سؤال مقدر تقديره سلمنا انه لا يلزم من ثبوت النقطة ثبوت الجزء المطلوب لكن النقطة حالة وعدم انقسامها يستلزم عدم انقسام الجزء المطلوب على ذلك التقدير فاجاب الشارح الفاضل بقوله لان حلولها الخ والحلول السريانى هو ان يحل كل جزء مقدارى من اجزاء الحال فى كل جزء مقدارى من اجزاء المحل حتى يلزم من الاشارة باحدهما الاشارة الى الآخر كسريان ماء الورد فى الورد والحلول الجوارى هو ان يتعلق الحال بالمحل كحلول النقطة فى الخط وحلول الخط فى السطح وغير ذلك وفى الحلول السريانى يستلزم انقسام كل واحد من الحال والمحل انقسام الآخر ويستلزم عدم انقسام كل واحد منهما عدم الآخر وفى الحلول الجوارى ليس كذلك وهذا الجواب موجه لو سلم كونها نهايات وهذا عند المتكلمين فى حيز المنع فانها عندهم مابه النهاية لا نفس النهاية (واما الثانى والثالث) اى ضعف الثانى والثالث اما ضعف الثانى (فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متالف من اجزاء بالفعل وانها) اى الاجزاء (غير متناهية بل يقولون انه) اى الجسم (قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا) اى قالوا ان الجسم متصل واحد فى نفسه كما هو متصل واحد عند الحس وفى مرأى العين وقابل الانقسام لا الى نهاية وليس فى الجسم اجتماع الاجزاء عندهم لانه لا جزء له بالفعل حتى يجتمع (وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) اى بالجسم هذا منع على قوله والعظم والصغر انما هو بكثرة الاجزاء وقلتها هذا الجواب سؤال مقدر تقديره ان يقال انه اذا لم يكن فيه اجتماع الاجزاء اصلا ينبغى ان يتفاوت الاجسام فى العظم والصغر فقال وانما العظم

ل۱ ذو مقدار واحد متصل فى نفس الامر كما هو عند الحس ۱۲ (عرس)

ل۲ الجسم اما مركب من مختلفة الحقائق فلا شك ان اجزاءه المختلفة موجودة فيه بالفعل ومتناهية كالحيوان واما بسيط وهو ما لا يكون كذلك كالماء مثلا والنزاع انما وقع فيه فنقول الجسم البسيط لا شك انه يقبل القسمة والتجزية بان يفرض فيه شئ غير شئ فاما ان الاجزاء التى يمكن فرضها بحسبه كلها بالفعل اولا واياما كان فاما متناهية او غير متناهية فالاحتمالات اربعة الاول الاجزاء موجودة بالفعل ومتناهية وهو مذهب جمهور المتكلمين الاجزاء كلها بالفعل وغير متناهية الاجزاء كلها بالقوة ومتناهية الاجزاء كلها بالقوة وغير متناهية وهو مذهب الحكماء ۱۲ (شرح مواقف فى المقصد الثالث)

والصغر باعتبار المقدار القائم به والمقدار عارض للصورة لا باعتبار الصورة وقلتها وكثرتها لان تاليف الجسم عند الحكماء من الهيولی والصورة فلا يلزم ما ذكرتم من مساواة الخردلة الجبل ولكن فيه نظر لانه لا يلزم منه ان كل واحد من الخردلة والجبل قابل للانقسام الى غير النهاية ولا ينتهی الی حد يقف الانقسام عنده وامكان الانقسام الى غير النهاية فی كل واحد من الخردلة والجبل محال لان الممكن هو الذی لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم من فرض وقوعه محال وهو مساواة الخردلة الجبل فلا يكون الانقسام الى غير النهاية ممكنا لان الملزوم للمحال محال ويمكن الجواب عنه وهو انه انما يلزم المحال ان لو امكن الافتراق فی الخارج الى غير النهاية بل المراد الافتراق الوهمی واما ضعف الثالث فهو قوله (والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزء) ای فلا يستلزم هذا الدليل[1] الجزء الذی لا يتجزی (واما ادلة النفی[2]) ای ادلة الفلاسفة (ايضا) ای كادلة المتكلمين (فلا يخلو عن ضعف) ومن جملة ادلة نفی الجزء وهو انه لو وجد الجزء ای الجزء المتحيز الذی لا انقسام له اصلا لتعدد جهاته ضرورة ان كل موجود متحيز لا بد ان يتعدد جهاته فيتعدد جوانبه واطرافه لان ما منه اليمين غير ما منه اليسار وكذا الفوق والتحت والقدام والخلف فيلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه وهو محال لانه يستلزم خلاف المقدر ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور لانضم الى جزء آخر فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد الآخر فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء وان كانت غير متناهية حجم ومقدار فلا يحصل جسم اصلا وهو محال لوجود الاجسام الكثيرة واما ان لا يلاقيه بالكلية بل بشیء دون شیء فيكون له طرفان وهو المعنی بالانقسام ومن جملة تلك الادلة انه لو وجد الجزء المذكور وتماسه ثلثة اجزاء بعضها ببعض بان يكون الاثنان طرفين والثالث وسطا فالجزء الوسطانی اما ان يمنع الآخرين عن التلاقی والتماس فيكون جهته الذی يلاقی به احدهما غير جهة الذی يلاقی به الآخر فيلزم الانقسام واما ان يمنع الآخرين عن التلاقی والتماس فلا يحصل انضمام حجم ومقدار

---

[1] فی الجسم ۱۲

---

[1] وهو معنی قبوله لانقسامات غير متناهية مع كونه واحدا فی نفسه ۱۲ (عرس)

[2] وما ذكرتموه من استلزام الافتراق ثبوت الجزء المذكور علی الوجه المذكور فی الدليل الثالث فانه مبنی علی كون الجسم متألفا من الاجزاء المجتمعة ايضا.

[3] ای نفی الجزء الذی لا يتجزی بمعنی انه ممتنع الوجود ۱۲

وهو محال لانا نشاهد ان الاجسام لها احجام ومقدار ونصف كل واحد
من هذه الوجوه مذكور فى موضعه من شرح المقاصد (ولهذا مال
الامام الرازى فى هذه المسئلة) اى فى اثبات الجزء الذى لايتجزى (الى
التوقف) الى متعلق بمال (فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم فى اثبات
الجوهر الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة) لا يقال اذا لم يثبت
الجزء كما هو لم يحصل النجاة لانه يجاب بأن النجاة يحصل ايضا بتركيب
الجسم من الاجزاء الصغار كما قاله ذو مقراطيس (مثل اثبات الهيولى
والصورة المؤدى الى قدم العالم) فاثبات الهيولى والصورة موقوف
على نفى الجزء الذى لا يتجزى فاذا ثبت الجزء المذكور بطل اثبات الهيولى
والصورة (ونفى حشر الاجسام) لان الحشر مبنى على حدوث العالم
وانفطار السموات وكون الصانع مختارا لا موجبا والكل منتف على تقدير
قدم العالم وقيل لان الحشر مبنى على اعادة المعدوم وهى ممتنعة الا اذا
تركب الجسم من اجزاء لا يتجزى ليمكن اعادته بجميع اجزائه ؛ قلنا هذا ممنوع
لان الاعادة ممكنة بجميع العناصر ايضا فان الاعادة مبنية على بقاء
الاجزاء الاصلية لا على بقاء صورتها كما سيأتى (وكثير من اصول
الهندسة المبنى عليها) اى على اصول الهندسة (دوام حركة السموات
وامتناع الخرق والالتيام عليها) اى بيان النجاة باثبات الجزء الذى
لا يتجزى عن كثير من اصول الهندسة وهو علم يبحث فيه عن احوال
مقادير العالم فان كثيرا من اصولها مبنى على ثبوت الكم المتصل الموقوف
على ثبوت الهيولى والصورة فانه لو لم يثبت الهيولى والصورة لزم الجزء
الذى لا يتجزى فلا يوجد الكم المتصل فعند اثبات الجزء الذى لا يتجزى
لا يثبت الهيولى والصورة والكم المتصل فيبطل كثير من اصول الهندسة
كدوام الافلاك وامتناع الخرق والالتيام المؤديان الى ان يكون العالم
متناهيا وحينئذ لا فائدة فى الوعد والوعيد واتيان الانبياء لعدم القيمة
وعدم فناء العالم ويلزم تكذيب الانبياء والرسول ومن اصول الهندسة
ان كل خط يمكن تنصيفه فلو تركب من الاجزاء لزم تنصيف الجزء
فى الخط المؤلف من الاجزاء الوتر (والعرض ما لا يقوم بذاته) اختلف

سلہ ای خلاص من انقتحم فی کثیر من مسائلهم المظلمة من حيث البطلان وابتنائها على قواعدهم المنافية للاصول النيرة الاسلامية ۱۲ (هرس)

سلہ واما كانت النجاة عن اثبات الهيولى والصورة فلان الهيولى التى هى المادة قديمة عندهم بناء على انها لو لم تكن قديمة لاحتاجت الى مادة لما تقرر عندهم من ان كل حادث مسبوق بمادة فيلزم التسلسل وهو محال فثبت انها قديمة والمادة لا تخلو عن الصورتين الجسمية والنوعية لما تقرر فى موضعه فيلزم قدم الجسم المستلزم لقدم العالم المستلزم لكونه موجبا بالذات وكون حشر الاجساد ممتنعا لكونه مبنيا على عدمها المنافى لقدم العالم ۱۲ (حاشية قريمى)

العلماء فی تعریف العرض فقال بعضهم انه الممکن لا یقوم بذاته وقال البعض الآخر منهم العرض هو الممکن الذی لا یمکن تعقله بدون المحل فقال الشارح الفاضل ان التعریف الاول اولی من الثانی لان التعریف الاول جامع وشامل لجمیع افراد العرض سواء کانت اعراضا نسبیة او اعراضا غیر نسبیة والتعریف الثانی غیر جامع وغیر شامل لجمیع افراد العرض لخروج الاعراض الغیر النسبیة عنه وبیان ذلک ان جمیع الموجودات منحصرة فی المقولات العشرة واحدة منها مقولة الجوهر وتسعة منها مقولة العروض وهی الکم والکیف والاین والاضافة والوضع والملک ومتی والفعل والانفعال فبعض تلک الاعراض غیر نسبیة وبعضها الآخر اعراض نسبیة کاین والاضافة والوضع والملک ومتی والفعل والانفعال فان الاول حصول شئ فی المکان والثانی هیئة یکون ماهیتها معقولة بالقیاس الی تعقل هیئة اخری یکون تلک الهیئة ایضا معقولة بالقیاس الی تعقل الهیئة الاولی سواء کانت الهیئتان متخالفتین کالابوة والبنوة او متوافقتین کالاخوة من الجانبین والثالث هیئة تعرض للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الی البعض بالقرب والبعد والمحاذاة وغیرها وبسبب نسبة تلک الاجزاء الی الامور الخارجیة عن ذلک الجسم من القیام والقعود والاستلقاء والانحناء وغیرها والرابع هیئة تحصل للشئ بسبب ما یحیط به وینتقل بانتقاله کالتعمم والتقمص وغیرهما والخامس حصول الشئ فی الزمان والسادس کون الشئ مؤثرا فی غیره والسابع کون الشئ متأثرا من غیره کالانقطاع وغیره فالتعریف الاول شامل لجمیع تلک الاعراض والتعریف الثانی لا الا علی الاعراض النسبیة فیکون التعریف الاول اولی من التعریف الثانی (بل بغیره) وبه یخرج صفات الله تعالی لانها لیست غیر ذاته فی الاصطلاح (بان یکون تابعا له) ای للغیر (فی التحیز علی رأی المتکلمین (او مختصا به اختصاص الناعت بالمنعوت) علی رأی الحکماء (علی ما سبق لا بمعنی انه لا یمکن تعقله بدون المحل علی ما وهم فان ذلک انما هو فی بعض الاعراض) ای ذهب بعض الناس من المتکلمین والفلاسفة معنی قیام الشئ بغیره لا یمکن تعقله بدون المحل ولیس کذلک

له سبعة منها نسبیة واثنان غیر نسبی المراد من النسبی ما یکون تعقله متوقفا الی تعقل الغیر اما الاین فهو حالة للشئ بسبب حصوله فی المکان فیلزم النسبة الی المکان الذی هو آه واما غیر النسبی فهو الکم والکیف اما الکم فهو الذی یقبل القسمة ولا یکون تعقله متوقفا الی الغیر واما الکیف فهو الذی لا یتوقف تعقله الی تعقل الغیر ولا یقتضی القسمة واللاقسمة فی محله اقتضاء اولیا فیخرج بالقید الاول الاعراض النسبیة وبقوله لا یقتضی القسمة الکمیات وبقوله واللاقسمة النقطة التی هی نهایة الخط والوحدة التی هی لا تنقسم الی اجزاء متشارکة الماهیة کوحدة الانسان وبقوله اولیا یدخل العلم بالمعلومات المنقسمة والمعلومات الغیر المنقسمة کالعلم بالاجسام المرکبة والعلم بالنقطة والوحدة و الکیف اربعة الکیفیة المحسوسة باحدی الحواس الظاهرة کالالوان والاضواء والاصوات والحرارة والبرودة و الطعوم والروائح والکیفیات النفسانیة ان کانت راسخة سمیت ملکة والا فحالة و الکیفیات الاستعدادیة وهو اما استعداد نحو اللاقبول کالصلابة ویسمی قوة واما استعداد نحو القبول ویسمی ضعفا و الکیفیات المختصة بالکمیات
(بقیه بر صفحه آینده)

(وفصل هذا المعنى فى الاعراض النسبية كالابوة والبنوة وكالقرب والبعد فانه لا يمكن تعقل احدهما بدون الآخر بخلاف السواد والبياض (وحدوث فى الاجسام والجواهر قيل هو) اى الحدوث فى الاجسام والجواهر (من تمام التعريف) اى من تمام تعريف العرض (احترازا عن صفات الله تعالى) وفيه نظر لانه لا يصدق على صفات الله تعالى تعريف العرض الذى ذكره المتكلمون لاخراجها عن البحث اذ البحث فى اقسام العالم على رايهم واذا لم يصدق عليها كيف يجوز الاحتراز بهذا بل هذا اشارة الى دليل حدوث قسمى العالم المنحصر فيهما اجمالا فكانه قال الاعراض حادثة بحدوثها فى الاجسام والجواهر اللهم الا ان يقال ان قول المصنف فى تعريف العرض وهو ما لا يقوم بذاته منطبق لتعريف الحكماء ايضا على نسق ما ذكره الشارح اولا واخر فحينئذ يكون له وجه وانكر الدهرية والثنوية والمعتزلة كون الاعراض زائدة على الذات وهو قول فاسد بدليل ان الشعر الاسود اذا ابيض مع انه قال هذا الشعر عين ذلك الشعر والسواد غير البياض بالاتفاق (كالالوان) زعم بعض القدماء ان لا حقيقة للون بل كله امر مخيل كبياض الثلج والجمهور على انها كيفيات حقيقية (واصولها) اى بسائطها (قيل السواد والبياض وقيل الحمرة والخضرة والصفرة ايضا) اى كالسواد والبياض (والباقى بالتركيب والاكوان هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) الاجتماع كون الجوهرين فى حيزين بحيث لا يمكن تخلل الثالث بينهما والحركة كونان فى آنين فى مكانين والسكون كونان فى آنين فى مكان واحد فيكون بينهما تقابل التضاد لانهما امران موجودان متعاقبان على موضع واحد فى آن واحد من جهة واحدة واما عند الفلاسفة فهى الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج والسكون عدم الحركة عما من شانه الحركة فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة لان الحركة وجودى والسكون عدم الحركة من المحل الذى فيه الحركة فيكون الحركة عند الفلاسفة زمانيا وعند المتكلمين آنيا (والطعوم وانواعها) اى بسائطها (تسعة وهى المرارة والحرافة والملوحة والحموضة

بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۰

التى تعرض للكميات بالذات وبواسطة الكميات بغيرها كالاستقامة العارضة للكم المتصل والزوجية والفردية العارضة للكم المنفصل ۱۲ (رسالۃ مقولات)

کہ اى كون الانسان متعمما فيلازم له نسبة الى العمامة ثم فيلازمه نسبة الى الزمان الذى هو فيه ثم فيلزمه النسبة الى ذلك الغير المؤثر كالقاطع مادام قاطعا ۱۲ م

والعفوصة والقبض) والفرق بين العفوصة والقبض ان العفوصة تقبض ظاهر اللسان وباطنه معاً والقبض ظاهره فقط (والحلاوة والدسومة والتفاهة) هي يقال لعدم الطعم كما في الجسم البسيط و لكون الجسم بحيث لا يحس طعمه لصلابته كالصفر والاحوال حيلة يحس طعمه فالمعدوم من الطعوم هو الثاني وقيل هو الاول فعده من الطعوم كعد المطلقة من الموجهات فالحرارة تفعل في الجسم الكثيف مرارة وفي الجسم اللطيف حرافة وفي الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة تفعل في الجسم اللطيف حموضة وفي الجسم الكثيف عفوصة وفي الجسم المعتدل قبضاً والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الجسم الكثيف حلاوة وفي اللطيف دسومة وفي المعتدل تفاهة ويحصل بحسب التركيب انواع لا تحصى (والروائح وانواعها كثيرة وليست لها) اى للروائح (اسماء مخصوصة) اى ليس لها اسماء الا باعتبار الاضافة كرائحة المسك ورائحة العنبر وغير ذلك (والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام) فان الاكوان تعرض للجواهر الفردة كما تعرض للاجسام ظاهر كلام المصنف وهو يحدث في الاجسام والجواهر ان جميع الاعراض من الالوان والاكوان والروائح كما يحدث في الاجسام يحدث في الجواهر الفردة الا ان الاظهر ان الالوان والطعوم والروائح لا تحدث في الجواهر الفردة لان انواع هذه الاشياء لا يمكن ان توجد في الجواهر لانها غير مشاهد و لا محسوس واما الاكوان فيشتمل عروضها الجواهر والاجسام (واذا تقرر ان العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث) هذا بيان لقول الشارح من قبل لما سلمنا ان ما لا عرا ض بعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو) اى الدليل (طريان العدم كما في اضداد ذلك) اى الحركة والضوء والسواد يعني ان الحركة الموجودة حادثة لانه يطرأ عليه العدم وكل ما يطرأ انه حادث فالحركة الموجودة حادثة وكذلك في السكون (فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجباً لذاته فظاهر) ان القدم ينافي العدم (والا) اى ان

له ويسمى هذه تفاهة حقيقية ۱۲ (شرح مواقف)

له فلا يقال ذلك الجسم ما يخالطه الرطوبة اللعابية العذبة اى الخالية في نفسها عن الطعوم التي هي آلة للاحساس بالقوة الذائقة كالصفر فانه مر الجسد فاذا احتيل في تحليله احس منه بطعم قوي كالزنجار الذي يجعل الصفر زنجاراً واجزاء صغاراً ۱۲ وهذه تسمى تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية وقد توهم بعضهم ان المعدود في الطعوم هو التفاهة بمعنى عدم الطعم قال وانما عدوها منها كما عدت المطلقة في الموجهات و لذلك تركها الامام الرازي وقال بل الطعوم ثمانية وذكر بعضهم ان المعدود فيها التفاهة غير الحقيقية فانها طعم بسيط ۱۲ (شرح مواقف)

له ذكر في شرح القريان الاعراض المحسوسة بأحد الحواس لا يحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين ولعل ما في الكتاب او الشارح او مذهب بعض منهم ۱۲ (خيالی)

الا ليس في جميع المواضع للاستثناء بل في بعض المواضع مركب من ان ولا
شاذ مغمر احدهما في الآخر كما في هذا الموضع اي وان لم يكن واجبا لذاته بل
واجبا لغيره كالعقول (لزم استناده) اي استناد ذلك القديم (اليه) اي الى
الواجب لذاته (بطريق الايجاب) اي لا بالاختيار حتى يكون المستند الى
الواجب بالاختيار حادثا بالذات (اذ الصادر) تعليل معلول له عدل وف
تقديره لانه لا يجوز ان يكون استناده بطريق القصد والاختيار وقلنا لا يجوز
ان يكون كذلك اذ الصادر (عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا
بالضرورة) لكونه مسبوقا بزمان الاختيار ذهب الآمدي الى ان الاختيار
القديم يجوز تقدم اثره المتوقف اختيارا الحادث فان الاثر يتخلف عن القصد
قبل حدوث اثر الاختيار اما بحدوث تعلقه اولا فتقارنه الى امر آخر كمباشرة
الاسباب فينا والثاني باطل في اختيار القديم واما حدوث تعلقه فيجوز كما
يجوز قدمه فكلام الآمدي وجيه (والمستند الى الموجب القديم قديم)
ان كان بلا شرط اي بالشرط القديم فلا نقض بالحوادث لانها تستند الى
المختار عند المتكلمين والى الموجب عند الحكيم لكن بشروط متعاقبة
كالحركات اليومية (ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة) اتفق
المتكلمون والحكماء على ان القديم لا يجوز ان يستند الى الفاعل المختار لان
صدوره عنه يكون مسبوقا بالقصد والاختيار فيكون وجوده مسبوقا بالعدم
فيكون حادثا لا قديما والمقدر خلافه فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لان القديم اما واجب
بالذات وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بالذات بطريق
الايجاب دون الاختيار اما بلا واسطة او بواسطة قديمة واياما كان
يمتنع عدمه لانه لما كان من مقتضيات ذات الواجب لذاته ولو انعدم لزم
من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف
صدوره عن الواجب على شرط حادث قلنا لانه حينئذ يكون حادثا والكلام
في القديم فان قيل القديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا امتناع
الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون لذاته بل يقوم بعلته الموجبة
نعم عند المتكلمين لما كان الواجب تعالى فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات
لم يكن شيء من معلولاته قديما يمتنع العدم عليه وانما ذلك على رأي الحكماء

لا يقال ليس المقصود اثبات
القديم دون العالم مطلقا
بل المقصود ان القديم
لا ينعدم فيكفي ان يقول
والمستند الى الموجب القديم
لا ينعدم فلا حاجة الى الزيادة
بالقديم المستلزم ههنا خلف
ويمكن ان يوجه كلامه
بانه مقدمة ثانية للزوم
الاستناد الى القديم
بطريق الايجاب فحاصل
الاستدلال ان المستند
الى القديم بالقصد حادث
فلا يمكن استناد القديم
الى القديم بالقصد والمستند
الى الموجب القديم قديم
فيلزم الاستناد الى القديم
بالايجاب (عصام)
ص الذي هو الواجب لذاته
ص كان موجبه قديم
ص واذا امتنع تخلفه
عنه امتنع عدمه بالضرورة
فثبت منافاة القدم مطلقا
العدم والتلخيص ان يقال
لو كانت هذه الاعراض
التي هي الاضداد قديمة
لما انعدمت واللازم
باطل لتحقق انعدامها
فالملزوم مثله وهو قدمها
فيلزم حدوثها وهو
المطلوب واما الملازمة
فلما ثبت من منافاة القدم
للعدم ولا يصح لكونه طاريا
العدم على الموجود دليل
حدوثه الا ما ذكرنا
(ابن عرس)

فان قلت صفات الله تعالى عندكم موجودات قديمة يمتنع استنادها اليه تعالى بطريق الاختيار والا لم يكن قديمة بل بطريق الايجاب ، قلنا التأثير بطريق الايجاب انما يكون بين المتغايرين ولا تغاير ههنا على ما سيأتي ان شاء الله تعالى بزيادة تحقيق (واما حدوث الاعيان فلانها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث) فيكون الاعيان حادثة (اما المقدمة الاولى) اعني الصغرى وهي قولنا الاعيان لا تخلو عن الحوادث (فلانها) اى الاعيان (لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان) اما عدم الخلو عن الحركة والسكون (فلان الجسم والجوهر الفرد لا يخلو عن الكون في الحيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك) فان كان مسبوقا ظاهر يدل على ان الحركة هو الكون الثاني وكذا السكون وقد صرح الشارح في مقاصده بقوله هذا هو معنى قولهم اماتا ويلا لمجموع الكونين بالكون الثاني فيطلق الكتابان واما تاويلا الكون الثاني بمجموع الكونين فيكون ما في الكتابين اشارة الى المذهبين لكن الاول هو الظاهر من عبارته (وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين والسكون كونان في آنين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا) حاصل هذا السؤال ان يقال سلمنا ان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز ولكن لا نسلم ان ذلك الكون منحصر في الكونين المذكورين وهما الكون المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز بعينه والكون المسبوق بكون آخر في حيز آخر لجواز ان لا يكون الكون مسبوقا بكون اصلا لا في ذلك الحيز ولا في حيز آخر فلا يكون الجسم او الجوهر متحركا ولا ساكنا ولا يكون قولكم فلان الاعيان لا تخلو عن الحركة والسكون صادقا فلا يتم المقدمة الصغرى فلا يتم الدليل المذكور على حدوث الاعيان (قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى) يعني ان هذا المنع لا يضر المعلل ولا يفيد السائل لان الكون المذكور اما ان يكون مسبوقا بكون آخر او لا يكون مسبوقا به وايا ما كان يتم الدليل اما على الاول فلانه يكون حينئذ سالما عن المنع المذكور واما على التقدير الثاني

له كان مسبوقا بكون آخر

له الذي ذكر من امر الكونين في الحيز والحيزين ۱۲ (ابن عرس)

له اى في ذلك الحيز ولا في حيز آخر ۱۲

له اى كما في الكون الذي يتصف به الجوهر في آن الحدوث اى حدوث ذلك الكائن اذ لو كان ذلك الكون مسبوقا بكون آخر مطلقا لم يكن ذلك آن الحدوث هذا المفروض خلافه ولا يجوز ان يكون الآن الواحد ظرفا لكونين عارضين لمعروض واحد واذا لم يكن ذلك الكون المذكور مسبوقا بكون آخر فلا يكون ذلك الجوهر في آن الحدوث متحركا لانه لابد في الحركة من كونين في حيزين كما لا يكون ساكنا اذ لابد في السكون من كونين في حيز واحد وحاصل السؤال منع عدم خلو الجوهر عن احد الضدين المذكورين ۱۲ (ابن عرس)

لان السائل سلم حدوث الاعيان بقوله فی ان الحدوث الذی هو المراد فیکون هذا الجواب من قبیل تسلیم الدلالة (على ان الكلام فی الاشكالة فی هذا المقام تبادرت فیه الافكار وتقدرت علیها الاعصار والازمان) یعنی یمکن الجواب عن هذا الجواب بان یقال ان سلمنا ثابت ایضا لان فیه اثبات جسم لیس بساکن ولا متحرك فیکون المنع باقیا على حاله شرع فی جواب آخر بقوله على ان الكلام الى آخره (وبما ذكرنا وقررنا) ای الحركة والسكون (لانهما من الاعراض وهی غیر باقیة) لان العرض لو كان باقیا لكان بقاؤه اما قائما به ای بذلك العرض ای بجزئه والاول محال لان البقاء عرض ایضا لان العرض عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك لانه عبارة عن اقتران الوجود وهو زائد على الذات بدليل صحة نفی البقاء عن الذات فیلزم قیام العرض بالعرض وقیام العرض بالعرض لا یجوز وعند الفلاسفة یجوز قیام العرض بالعرض كقیام السرعة بالحركة، قلنا لا نسلم ان السرعة قائمة بالحركة بل الحركة المخصوصة صفة تعرض بالنسبة الى بعضها سریعا والى الآخر بطیئا او لكون هذا مختلفا فیه احتاج الى دلیل آخر بقوله (ولان ماهیة الحركة لما فیها من انتقال حال الى حال تقتضی المسبوقیة بالغیر والازلیة تنافیها) ای المسبوقیة قوله لما فیها تعلیل مقدم المقتضی وفیه بحث لانه اما ان یراد به مسبوقیة بعض الحركة ببعضها او یراد مسبوقیة بعض اجزائها ببعض وعلى كلا التقدیرین لا یلزم حدوث الكون مطلقا لثبوته مع السابق والمسبوق معا ولكن الانتقال (فی الماهیة لا یستلزم حدوثها احتاج الى دلیل آخر وهو قوله (ولان كل حركة على التعاقب وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال) قبل جواز الزوال لا یوجب وقوعه فیجوز دوام السكون فی بعض الاجسام ودوام الحركة فی بعضها والاستدلال بان كل جسم فهو قابل للحركة لتماثل الاجسام فی الماهیة انما یفید الجواز لا الوقوع (لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما یجوز عدمه یمتنع قدمه) فثبت ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون الحادثین، لا یقال عدم الحادث قدیم مع انه یزول بحدوثه لانا نقول ان القدیم اسم للموجود لا اول له والدلیل انما قام على امتناع عدمه لا غیر وهو ان القدیم اما واجب او مستند الیه بطریق الایجاب فلا نقض بالمعدوم الازلی

قوله اما الاول من الثانی من الامرین اللذین لا یتم الدلیل منهما وهو اثبات حدوثهما (ابن عرس)

قوله عطف على قوله اما عدم الخلو ١٢

قوله الحركة التی هی كون ثان فی آنین فی حیزین او كون اول فی حیز ١٢

قوله فی هذا المقام ١٢

قوله قامت بمحله ١٢

(واما المقدمة الثانية) اى الكبرى وهى كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث (فلان ما لا يخلو عن الحادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو محال) قلنا فيه منع لثبوته فى الفلك (وههنا) اى فى المذكورات (ابحاث الاول انه لا دليل على انحصار الاعيان فى الجواهر) اى الجزء الذى لا يتجزى (والاجسام) هذا ايراد على قوله والاعيان اجسام وجواهر (وانه يمتنع) عطف على قوله لا دليل اى على تقدير انه لا دليل على انه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزا اصلا هذا ايراد على قوله والجسم والجواهر لا يخلو عن الكون فى الحيز (كالعقول والنفوس المجردة التى يقول بها الفلاسفة) فانها اعيان الا انها ليست باجسام ولا جواهر بمعنى الجزء الذى لا يتجزى بل من الاعيان الغير المتحيزة فاذا جاز كونه غير متحيز جاز كونه غير متحرك ولا ساكن واذا جاز كونه غير متحرك ولا ساكن تخلف عنهما ولا يلزم حدوثهما (والجواب ان المدعى حدوث ما ثبت وجوده بالدليل) وانما يعود الى ما ثبت (من الممكنات) لان المقصود اثبات الواجب تعالى وتوحيده وصفاته الآتية وحدوث ما ثبت وجوده كاف فيه يرد عليه ان الكفاية انما تتم اذا ثبت ان كل حادث مستند اليه تعالى بلا واسطة والا فيمكن ان يوجد الله تعالى قديما كالعقل الاول فيستند اليه ما ثبت حدوثه من الاعيان والاعراض (وهو الاعيان المتحيزة والاعراض) لان ادلة وجود المجردات غير تامة على ما بين فى المطولات (الثانى ان ما ذكر) من الدليل على حدوث الاعراض (لا يدل على حدوث جميع الاعراض اذ منها) اى من الاعراض (ما لم يدرك بالمشاهدة حدوثه ولا حدوث اضداده) يعنى اذا لم يدرك حدوثه بالمشاهدة لم يدرك حدوث اضداده بالدليل وهو طريان العدم (كالاعراض القائمة بالسموات من الاشكال والامتداد) اى الطول والعرض والعمق (والاضواء) قوله الثانى ان ما ذكر يرد على قوله واما الاعراض فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل وهو طريان العدم (والجواب ان هذا غير مخل بالغرض لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انها لا تقوم الا بها) اى ضرورة انها لا تقوم الاعراض الا بالاعيان المراد من الاعيان

ـله اى فى ادلة اثبات الاعيان والاعراض ١٢

ـله البحث لغة طلب التراب و غيره (والفحص) طلب الشئ فى بحث وكذا التفتيش (و) المحاولة طلب الشئ بالحيل (والمزاولة) طلب الشئ بالمعالجة وبحث عن الشئ بحثا استقصى طلبه و فى الارض حفرها ومنه بحث الشعرا يا يبحث فى الارض (والبحث) عرفا اثبات النسبة الايجابية او السلبية من المعلل بالدلائل وطلب اثباتها من السائل اظهارا للحق ونفيا للباطل ١٢ (كليات ابى البقاء)

ـله لان التحرك ينافى التحيز ١٢ (ابن عرس)

ـله هذا الجواب بتقرير آخر

ـله ١٢ المعبر عنها بالعالم

ـله ١٢ فلا شئ من العالم عندنا الا وهو متحيز بنفسه او تابع لمتحيز بنفسه

ـله ١٢ حاصل السؤال انه المطلوب منها اثبات حدوث العالم بجميع اجزائه فلا بد من اثبات حدوث جميع الاعراض والدليل السابق لا يفى بذلك على ما بين ههنا لانه انما ينهض على اثبات حدوث ما شوهد حدوثه واد رك عدمه ١٢ (ابن عرس)

ـله من الافلاك والكواكب

ههنا السموات فاذا ثبت حدوث الحركة وهو يستلزم حدوث السموات لان الحركات قائمة بالسموات باتفاق بيننا وبين الخصوم فاذا يصدق ان السموات لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ينتج ان السموات حادثة فاذا احدثت السموات وجب القول بحدوث الاعراض القائمة بها من الاشكال والاضواء بالضرورة سواء شاهدنا به اولم نشاهد لان العين التي قامت به العرض اذا كان حادثا يكون ذلك العرض ايضا حادثا بالضرورة وهذا مما لا يمكن انكاره وعلى هذا كان الاولى اثبات حدوث الاعيان اولا بدليل لا يتوقف على حدوث الاعراض ثم القول بان الاعراض ايضا حادثة لان حدوث الاعيان يستلزم حدوث الاعراض حتى لا يرد سؤال الدور بان يقال لما ثبت حدوث الاعيان بحدوث الاعراض فلو ثبت حدوث الاعراض بحدوث الاعيان لزم الدور (والثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها) اى فى الحالة المخصوصة (وجود الحوادث فيها) اى وهو اشارة الى رد قوله فلان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل يلزم ثبوت الحادث فى الازل حاصله ان يقال لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل انما يلزم ذلك ان لو كان الازل عبارة عن حالة مخصوصة ثابتة فى نفس الامر يلزم من وجود الجسم فى تلك الحالة وجود الحوادث فيها وليس كذلك (بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى) ازلية الحادث بهذا المعنى غير محال وانما المحال هو الازلية بالمعنى الاول وهو غير لازمة قوله عن عدم الاولية اعم بالذات او بالزمان كالتفسير الثانى وهو استمرار الوجود ويمكن ان يحمل الاول على العدم الذاتى والثانى على الزمانى فى جانب الماضى والابد عبارة عن استمرار الوجود لا الى نهاية فى جانب المستقبل والسرمد عبارة عن الاستمرارين (ومعنى ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا وقبلها) اى قبل الحركة (حركة اخرى لا الى نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يقولون) الواو للحال (انه لا شئ من جزئيات الحركة بقديم) بمعنى انه يوجد جزء ولم يبق ويعقبه وجود جزء (وانما الكلام فى الحركة المطلقة) وهى قديمة عندهم حاصل السؤال لا نسلم ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث كيف يجوز ذلك والحال ان الحركة

سلہ وهو انه انا اثبتنا حدوث الاعيان بالعوارض المخصوصة كالحركة والسكون وحدوث الاعراض المطلقة بالاعيان المخصوصة ١٢

سلہ نسلم ان يكون نظرا فعقتا ١٢

سلہ المفروض عدم خلوها عن الحوادث ١٢

سلہ التى لا تخلو عنها الجسم ١٢

سلہ جواب دخل مقدر تقديره لو كان الازل عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود لم يصح اطلاقه على الحركات الحادثة لبعض الحركات الفلكية فكيف يقولون بازليتها فاجاب عنه بان الازلية ههنا بمعنى آخر قريب)

سلہ فقد ثبت فى موضوعها الذى هو الفلك ١٢ (ابن عرس)

سلہ فالحركات ازلية من حيث انه لا اول لها حادثة من حيث ان كل حركة منها مسبوقة بعدمها ١٢ (ابن عرس)

المطلقة لا تخلو عن الحركات الجزئية مع ان الحركة المطلقة ليست بحادثة (والجواب انه لا وجود للمطلق الا فی ضمن الجزئی فلا یتصور قدم المطلق مع حدوث کل من الجزئیات) تلخیص الجواب ان الحرکة المطلقة لو کانت قدیمة ای موجودة فی الازل لزم ان یکون شئ من جزئیاتها ازلیا اذ لا تحقق للکلی الا فی ضمن الجزئیات لکن اللازم باطل بالاتفاق وقد یجاب بانه لا وجود للمطلق فی الخارج لا بنفسه ولا فی ضمن الجزئی فلا یلزم قدمه لانه صفة الموجود (والرابع انه لو کان کل جسم فی حیز لزم عدم تناهی الاجسام لان الحیز هو السطح الباطن من الحاوی المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوی) کانه اشارة الی رد قوله فلان الجسم والجوهر لا یخلو عن الکون فی الحیز وحاصله ان یقال ان قولکم فلان الجسم والجوهر لا یخلو عن الکون فی الحیز اما قضیة مهملة فلا یتم مطلوبکم الذی هو جمیع الاجسام والجواهر لان القضیة المهملة فی قوة الجزئیة فیلزم حدوث بعض الاجسام والجواهر الذی هو غیر المطلوب واما قضیة کلیة فیلزم عدم تناهی الاجسام لان الحیز عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوی ولو کان لکل جسم حیز لزم عدم تناهی الاجسام ویلزم منه ان یکون فیما وراء فلک الافلاک شئ حاو ومماس لفلک الافلاک ولیس کذلک بل فیما وراءه عدم محض واللازم باطل لان الابعاد کلها متناهیة کما ثبت فی موضعه بالبرهان القطعی والبرهان السلمی وغیر ذلک من القطعیة الدالة علی تناهی الابعاد وکذا الملزوم فلا یلزم حدوث جمیع الاجسام الذی هو مدعاکم (والجواب ان الحیز عند المتکلمین هو الفراغ المتوهم الذی یشغله) ای یدخله (الجسم) او یشغله الجوهر الفرد بلا نفوذ بعده ولم یذکره لانه لیس بمقام التفصیل مع ان ثبوت الجوهر مختلف (وینفذ فیه) ای فی الفراغ المتوهم (ابعاده ولما ثبت ان العالم محدث ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفی الممکن) ای الوجود والعدم (من غیر مرجح ثبت ان له) ای العالم (محدثا) یعنی لما ثبت بالدلیل المذکور ان العالم حادث کان مسبوقا بالعدم واذا سبقه العدم لم یکن وجوده لذاته وتساوی فی العقل امکان وجوده وعدمه فلا بد من مخصص یرجح احد طرفیه

ل۱ واذا فرضنا ان کل جسم لا بد ان یکون فی حیز فلا بد ان یکون ذلک الحاوی محویا والحاوی له کذلک ولا ینتهی الی حاو لیس بمحوی لان المفروض ان ذلک الحاوی جسم فلا بد له من حیز والباطل ان کل جسم لا بد له من حیز ثبت استغناء بعض الاجسام عن الحیز فلم یکن الدلیل علی حدوث جمیع الاعیان لانه مبنی علی ان کل جسم لا بد له من حیز نعم یثبت به حدوث ما لا یخلو عن الکون فی الحیز

ل۲ وهو الفلک الاطلس المسمی بالمحدد للجهات اذ هو جسم لا حیز له عندهم ۱۲ (ابن عرس)

ل۳ واذا کان هذا هو معنی الحیز فلا یلزم من کون کل جسم لا بد له من حیز عدم الحیز فلا یلزم من کون کل تناهی الاجسام لان ذلک انما لزم من جعل الحیز سطحا باطنا من الجسم وهو ظاهر فان الفراغ المذکور لیس بجسم ولا مستلزم له ۱۲ (ابن عرس)

ل۴ لان الفراغ المحقق کما هو مذهب بعض الفلاسفة

۲

على الاكثر (والمحدث للعالم هو الله تعالى) معنى تعالى اى علا وعلى عن المعاد
الملحدين وعما يقول المشركون فى صفاته (اى الذات الواجب الوجود الذى
يكون وجوده) اى وجودا الى ابحت من ذاته ولا يحتاج الى شئ اصلا اذ
لو كان) محدث العالم (جائز الوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح محدثا
للعالم ومبدأ له) اى علة للعالم لما لزم الدور او التسلسل مع ان العالم اسم
لجميع ما يصلح علما) اى علامة (على وجود ومبدأ له) الضمير له عائد الى ما
(وقريب من هذا) اى القريب الى قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ (ما يقال
ان مبدأ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان) اى المبدأ
(ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدأ لها) اى للممكنات اذ الشئ
يمتنع ان يكون علة لنفسه فان قلت لم لا يجوز ان يكون المخرطة المجموع ؛
قلت لا يجوز لان علة المجموع علة لكل واحد منه فيكون علة لنفسه ، فان
قلت المجموع من حيث هو مجموع غير كل واحد منه ، قلت نعم فى الاعتبار
واما فى الحقيقة فلا وانما كان هذا قريبا لما سبق لان المقصود واحد وان
اختلف الاعتبارات والعبارات (وقد يتوهم ان هذا) اى قوله اذ لو كان جائز
الوجود لكان من جملة العالم الخ (دليل على وجود الصانع من غير افتقار
الى ابطال التسلسل وليس كذلك) اى ان يكون اثباته بحيث لا يحتاج بطلان
التسلسل احدى مقدماته لان من عادتهم ابطال التسلسل عند اثبات وجود
الصانع (بل هو اشارة الى احد ادلة بطلان التسلسل) فيه بحث لان الاشارة
الى دليل بطلانه ليس افتقارا اليه وانما هو الافتقار ان لو اخذ بطلانه مقدمة
الدليل على وجود الصانع وليس كذلك (وهو) اى احد ادلة بطلان التسلسل
(انه لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة) مستقلة
لكون تلك السلسلة ممكنة وان كانت غير متناهية (وهى) اى
العلة (لا يجوز ان تكون نفسها) اى نفس الممكنات (ولا بعضها) واليه اشار
بقوله لكان من جملة العالم فلم يكن مبدأ لها (لاستحالة كون الشئ علة لنفسه)
لان العلة متقدمة على المعلول وتقدم الشئ على نفسه محال (ولعلله) خارجا
عنها فيكون واجبا فينقطع السلسلة) بيانه لو كان بعض الممكن لا على
التعيين علة للبعض الآخر والبعض الآخر علة لذلك البعض فيكون علة

ط۱ اى بالاسم الظاهر مع
ان الظاهر ان يقول محدثه
لما العالم فى كلامه احدها
[illegible] وما يثبت و
[illegible] بالذات
[illegible]
[illegible]
ط۲ ولم لم يقل اى الواجب
الوجود لكان الاسم الشريف
[illegible]
[illegible] (عن س)
ط۳ الالمحتاج من الممكن
واذا وجد كان موجودا من
غيره لا من ذاته فلو ذاته
[illegible] العالم هو الله
الواجب الوجود لا من ذاته
وجوده الامكان يكون
واجب الوجود [illegible] ولا
[illegible] يكون جائز الوجود
(عن س)
ط۴ فقوله فلم يصلح محدثا
للعالم اشارة الى مذهب
المتكلمين من استناد كل
[illegible] تعالى ابتداء
وقوله ومبدأ لها اشارة
الى مذهب الفلاسفة من
استناد الممكنات بعضها
الى بعض حتى ينتهى
اليه تعالى والتلخيص
انه لو كان جائز
الوجود لم يصلح ان
يكون صانعا للعالم على
المذهبين ۱۲ (عن س)
ط۵ بان يترتب سلسلتها
فى الاحداث حتى
ينتهى اليه ۱۲
(عن س)

لـلاه وهمنا اشکال وهو ان سلسلة للمکنات لیس لها وجود فی الخارج ولا ممکنة الوجود ایضا فیه وعلة کل منها داخلة فی السلسلة فیمتنع الافتقار الکل الی العلة اذ لیس لها وجود مستقل او نسلم افتقارها الی نفسه علی معنی انه یکفی فی وجودها نفسها من غیر حاجة الی امر خارج عنها فان الجزء الاول من تلک السلسلة علة للثانی والثانی للثالث والثالث للرابع وهکذا فیکون لکل واحد من تلک الاجزاء علة منها وهذا لیس بمستحیل اذ لیس فیه تقدم الشئ علی نفسه مناط الجواب هو الفرق بین تعلیل کل واحد من السلسلة بآخر منها وبین تعلیل المجموع بالمجموع وهما متغایران والثانی بدیهی البطلان وثبت بطلان الاول فان ثبوت الاول یستلزم ثبوت الثانی وبطلان اللازم دلیل علی بطلان الملزوم والتسلسل علی ثلثة اصناف الاول فی طرف الماضی فقط ای لا ابتداء له فیه لکن له انتهاء فی طرف المستقبل والثانی فی طرف المستقبل فقط ای لا انتهاء له فیه لکن له ابتداء فی طرف الماضی والثالث فی طرفیهما ای لا ابتداء له ولا انتهاء له وهذا اشد امتناعا من الاولین والثانی من الاول (و) من مفهوم مافیہ عطف علی قوله بل هو اشارة الی احد ادلة بطلان التسلسل اعنی استحالة ترتب الامور الغیر المتناهیة المجتمعة فی الوجود (برهان التطبیق) الاضافة بیانیة فهو یدل علی بطلان التسلسل سواء کان من جانب العلل فقط بان یوجد معلول آخر لا نهایة لعللها ومن جانب المعلول فقط بان یبدأ مبدأ اول لا نهایة لمعلولاته او من الجانبین معا (وهو) ای برهان التطبیق (ان نفرض من المعلول الاخیر) وهو ما لا یکون علة لشئ اصلا (الی غیر النهایة جملة وبما قبله) ای قبل المعلول الاخیر (بواحد مثلا) ای بمرتبة واحدة ای بحادث واحد بحیث یکون الجملة الثانیة انقص من الجملة الاولی بذلک الواحد (الی غیر نهایة جملة اخری) تقدیر الدلیل ان الحوادث لو کانت غیر متناهیة واخذنا جملتین من تلک الحوادث الغیر المتناهیة احدیهما من مبدأ معین وثانیهما من مبدأ آخر قبل هذا الاول بمرتبة واحدة (ثم نطبق الجملتین بان نجعل الاول) ای الجزء الاول (من الجملة الاولی بازاء الاول من الجملة الثانیة والثانی بالثانی وهلم جرا) ای الثالث بالثالث والرابع

لہ لا یقال احتیاج السلسلة الی علة ممنوع لانه اما ان یراد سلسلة الممکنات کل واحد من آحادها او الهیئة الاجتماعیة فان کان الاول فکل من تلک الآحاد معلل بآخر لا الی نهایة وان کان الثانی فوجودها اعتباری والکلام فی الموجود الخارجی والامر الاعتباری لا یحتاج الی علة موجودة فی الخارج لانا نقول لیس المراد شیئا منهما وانما المراد بالسلسلة الکل من حیث هو کل وهو عین الآحاد ولا ریب فی ان الکل بهذا المعنی موجود ممکن فیحتاج الی علة ولا یجوز ان تکون نفس السلسلة ولا بعضها لما تبین ۱۲ (عرس)

ـلہ ای الادلة علی بطلان التسلسل ۱۲ (عرس)

ـلہ سلسلة الممکنات مترتبة معلولا علی علة لا الی نهایة علی سبیل التصاعد ثم نفرض من المعلول الاخیر ۱۲

بالرابع والخامس بالخامس (فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد
من الثانية كان الناقص) اى الجملة الثانية (كالزائد) اى الجملة الاولى (وهو
محال) فيه بحث لانه ان اريد به التساوى فى العدد فلا محذور فيهما من جانب
اللاتناهى وان اريد به وجود احدهما بازاء كل واحد من الاخرى فاستحالته
ممنوعة لم لا يجوز ان يكون ذلك من جهة عدم التناهى لا من جهة التساوى
فى المقدار (وان لم يكن فقد وجد فى الاولى ما لا يوجد بازائه شئ من الثانية فيعود
الى ما زيد فى الثانية فينقطع الثانية وتتناهى ويلزم منه) اى من تناهى
الثانية (تناهى الاولى لانها لا تزيد على الثانية الا بقدر متناه) انما المفروض
كذلك (والزائد على المتناهى بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة) وقد
فرضناهما غير متناهيين هذا خلف (وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل
تحت الوجود دون ما هو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم) قوله
هذا التطبيق اشارة الى جواب ما يقال وهو ان دليلكم هذا ليس بصحيح
بجميع مقدماته لان هذا الدليل جار من مراتب الاعداد ومعلومات الله
تعالى ومقدوراته مع ان المطلوب الذى هو التناهى غير ثابت لان كل واحد
من مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناه فلا يتم هذا الدليل
فاجاب عنه الشارح الفاضل بقوله وهذا التطبيق الخ حاصله ان يقال ان
مراتب الاعداد الغير المتناهية والمعلومات والمقدورات الغير المتناهية
امور وهمية ليس لها جملتان فى نفس الامر يكون احدهما منطبقة للاخرى
فصار ان الجملتين المفروضتين فى الاعداد والمعلومات والمقدورات منقطعتان
فى ذلك التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق المذكور بعينه
وليس يلزم من انقطاعهما فى الوهم انقطاع ما لا يتناهى فى نفس الامر
حتى يكون هذا الا اذا ليس تلك الجملتان فى نفس الامر فلا يتصور ان يكون
انقطاعهما فى نفس الامر (فلا يرد النقض بمراتب العدد بان يطبق جملتان
احدهما من الواحد لا الى نهاية والثانية من الاثنين لا الى نهاية ولا بمعلومات
الله تعالى ولا بمقدوراته) هذا ايراد على قوله كان الزائد كالناقص (فان الاولى
اى معلومات الله تعالى (اكثر من الثانية مع لا تناهيهما) اى معلومات
الله تعالى ومقدوراته لان كل ما هو مقدور الله فهو معلوم من غير عكس

له اى فيما ضبط وجود من الممكنات سواء كانت مجتمعة فى الوجود كما فى العلل والمعلولات المترتبة الى الاولى او غير مجتمعة كما فى الحركات الفلكية ۱۲ (عبس)

له والمعنى ان التطبيق الذى وقع الاستدلال به على بطلان التسلسل انما يتصور بين الامور المتصفة بالوجود الخارجى المستغنية فى وجودها عن الاعتبار والتعقل لاجل الاستدلال بحصول تناهيها وامتناع كونها ليست متناهية وهو هذه الصفة لا يمكن ان يكون فى امور العدمية الوهمية المحضة لانقطاعها فى التطبيق بانقطاع الوهم ودخلها فيه باعتباره والوهم عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التى لا تتناهى فتنقطع تلك الامور بانقطاعه عن تطبيقها فلا يكون فيها التطبيق المذكور مساغ بخلاف الامور المتحققة الوجود حيث يفرض العقل التطبيق بينها ويتم على الوجه المذكور والامر كذلك فلا يرد النقض على هذا الدليل بمراتب العدد الذى هو وهمى محض ۱۲

(ابن عبس)

العكس لان ذاته تعالى وصفاته وجميع الممتنعات معلوماته وليس بمقدوراته لان المقدورية تقتضي صحة الوجود ومسبوقيته بالعدم وليس كذلك فيما ذكروا لا لم يثبت الوحدانية ولا الامر ليس كذلك (وذلك) اى عدم ورود النقض المذكورة (لان معنى لاتناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه) اى فوق (حد آخر) اى عدم تناهيها انما هو بحسب التصور لا بحسب الوجود الخارجي (لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود فانه محال) اى الدخول في الوجود محال يعني ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات لا تنقطع ولا يلزم من ذلك تساويهما في نفس الامر لان التساوي في نفس الامر فرع وجودهما في نفس الامر بخلاف ماله وجود في نفس الامر فانه يلزم احد الامرين اما انقطاعه في نفس الامر فيكون ما لا يتناهى في الواقع ونفس الامر متناهيا اليه وانه محال واما عدم انقطاعه في نفس الامر فيلزم تساوي الجملتين الزائدة والناقصة وهو محال ايضا لانه بخلاف المقدور وبخلاف ما ثبت في نفس الامر والواقع (الواحد يعني ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة) يعني ان صانع كل شئ ابتداء هو الله تعالى واحد عند اهل السنة والجماعة خلافا للثنوية فانهم قائلون بانه اثنان الاول خالق الخير والثاني خالق الشر فالخيرين دان و خالق الشر اهرمن وهو عبارة عن ابليس وهو الشيطان وقيل الاول النور والثاني الظلمة وهما قديمتان وحدوث العالم من امتزاجهما واستدلوا عليه بان الفاعل الواحد يمتنع ان يكون خيرا وشريرا بالذات لان ذاته ان اقتضى الخير ينبغي ان لا يكون شريرا وان اقتضى الشر ينبغي ان لا يكون خيرا ولان الخير ان قدر على دفع شر الشرير ولم يفعل لم يكن خيرا لان الرضاء بالشر شر وان لم يقدر عجز والعاجز ساقط عن درجة الالوهية ويمكن ان يجاب عنه بان يقال لا نسلم ان الفاعل الواحد اذا فعل خيرا وشرا يلزم ان يكون خيرا وشريرا بالذات ولان الشر بالنسبة الينا واما بالنسبة الى الله تعالى كل خير ومصلحة فلا يرد شبهتهم (والمشهور في ذلك) اى في كون صانع العالم واحدا (بين المتكلمين برهان التمانع) اى التنازع (المشار اليه

1. نقض الاعداد فيها متناهية ليس كذلك لان الجود هو الغير متناهية لان الاول معناه ان ما من عدد الا ويتصور فوقه عدد وهو صادق والثاني معناه ان ما دخل تحت الوجود الخارجي من الممكنات وجد لم يكن وهو كاذب لانه محال فقوله وذلك لان معنى ما لا يتناهى الخ فيه تحقيق وايضاح لقوله سابقا وهذا التطبيق ۱۲ (عرس)
2. اى دخول ما لا نهاية له
3. قوله الواحد وما بعده يحتمل ان يكون صفات الله ويحتمل ان يكون نقائض لما قبله الحدث ولقد اشار الشارح الى الثاني وقد اصاب لان كلامه عقيدة كلامية يستدعي حكما تاما لافادته فلا يناسب ان يجعل الجزء حكما واحدا ۱۲ (عصام)
4. الواحد اذا استعمل في تقدم الموصوف اريد به المتوحد في ذاته واذا جرى على الموصوف اريد به المتوحد في صفاته ۱۲ (شرح مواقف)

بقوله تعالیٰ لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا وتقریره انه لو امکن آلهان
لامکن بینهما تمانع بان یرید احدهما حرکة زید والآخر سکونه لان کلا
منهما ای من الحرکة والسکون (فی نفسه امر ممکن) یصح کل واحد
منهما بالنسبة الی نفسه مع قطع النظر عن الآخر (وکذا تعلق الارادة بکل
منهما) ای من الحرکة والسکون (اذ لا تضاد بین الارادتین) ای ارادة
الحرکة والسکون لتعدد محلهما فهو المریدین نعم متعلقهما وهو زید
واحد لکنه لیس بمحل الارادتین بل المریدین حتی امتنع اجتماعهما فیه
لتعلق ارادة الواحد الضدین فانهما متضادان لاتحاد المحل (بل بین
المرادین) ای بل التضاد بین المرادین اعراض بل موضوع لاثبات ما بعده
والاعراض عما قبله فی کل موضع یمکن الاعراض عن الاول یثبت الثانی
فقط وفی کل موضع لا یمکن الاعراض عن الاول یثبت الاول والثانی وبل
ههنا لاثبات الاول (وحینئذ اما ان یحصل الامران) ای المرادان فی حالة
واحدة (فیجتمع الضدان او لا فیلزم عجز احدهما) ایضا عجزهما حیث
عجز کل منهما عن دفع مراد الآخر وفیه بحث لان مرید احد الضدین
ساکت عن الضد الآخر لا مرید لعدمه لکن لنزم عدمه من ثبوت ضده
فاذا فرض ثبوت الضدین بطل لزوم العدم فلم یلزم العجز ایضا قوله فیلزم
عجز احدهما اضافة العجز الی احدهما لعدم عجزهما ایضا بناء علی ان قوله
او لا یعم انتفاء احدهما الامرین وانتفاء احدهما وعلی الاول یلزم عجزهما معا
ویلزم ایضا خلو المحل عن الضدین اللذین لا یرتفعان کالحرکة والسکون
(وهو) ای العجز (امارة الحدوث) فلا یصلح لکونه آلها فیلزم خلو الاشیاء
عن المؤثر وهو ایضا محال واذا لم یتصور اثبات صانعین تعین ان یکون
صانع العالم واحدا بالضرورة قوله امارة الحدوث ای دلیله والا فالامارة
لا تفید الیقین فلا یصلح لجعله مقدمة لبرهان التمانع وایضا خلاف المراد
یفید العجز قطعا الا لنا فتقوله من شائبة الاحتیاج مع ان الاحتیاج قطعی
لیس فی محل الامکان لما فیه من شائبة) ای من احتمال الاحتیاج) واللام فی
لما متعلق بامارة والضمیر فی فیه راجع الی عجز احدهما (فالتعدد مستلزم لامکان
التمانع المستلزم للمحال فیکون) ای التعدد (محالا وهذا تفصیل ما یقال

ملک۱ ای برهان التمانع المشار الیه ۱۲
ملک۲ من کل من الالٰهین المفروضین ۱۲
ملک۳ لما فرغ من بیان الملازمة بین امکان الٰهین وامکان التمانع اخذ فی بیان بطلان اللازم الذی هو امکان التمانع بقوله وحینئذ حصل امتناع الارادتین علی الوجه المذکور علی سبیل الفرض لزم مرجحه تعالیٰ لذاته قطعا لانه اما ان یحصل الامران الخ ۱۲ (ابن عیسی)
ملک۴ الذی ذکره فی ترتیب هذا الدلیل وبیان وجه دلالته مفصلا ۱۲ (عیسی)
ملک۵ فی الاستدلال علی امتناع التعدد ۱۲

ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم
عجز الآخر وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع) دفع
هذا المنع بقول الشارح لا امكن بينهما تمانع لان جواز الاتفاق لا ينافي امكان
التمانع وامكان التمانع كاف في اثبات المطلوب (او يكون الممانعة
والمخالفة غير ممكنة لاستلزامهما) اى الممانعة والمخالفة (المحال) تقرير
ورود المنع على ظاهر قول هذا القائل ان يقال لا نسلم ان تعدد الآلهة
يستلزم المخالفة والممانعة لجواز ان يكون المخالفة غير ممكنة على تقدير
التعدد لاستلزامهما المحال اعني اجتماع النقيضين دفع هذا المنع قول الشارح
لان كلا منهما في نفسه امر ممكن اورد بان امكان كل منهما بحسب القدرة
لا ينافي امتناعه بحسب الحكمة فكل واحد منهما اذا علم المصلحة في احد
الضدين امتنع منه ارادة الآخر لحكمته اجيب بان رعاية الاصلح لا تجب على
الواجب تعالى كما بين في موضعه (او ان يمتنع اجتماع الارادتين كارادة
الواحد) اى كامتناع ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معا) واما اندفاع
هذا المنع فلانه لا تضاد بين ارادتين فكيف يمتنع اجتماع الارادتين بل
التضاد انما هو بين المرادين (واعلم ان قوله تعالى) ومعنى تعالى ارتفع
بصفات المدح عما يشركون به من اصنام اى انها ليست شركاء له لانهم
لا يخلقون شيئا لو كان (فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة
عادية) اى منطوقة هذه الآية حجة اقناعية اى ليست حجة قطعية
بالنسبة الى العقل نفسه وانما هو حجة بالنسبة الى العادة وكذا الملازمة
ليست عقلية مع اشارته الى حجة قطعية من جهة برهان التمانع نعم المحقق
ان الآية حجة قطعية اذ لو كان فيهما آلهة فاما ان يلاش المجموع او احد منها
او كل منهما والكل باطل منشأ زعم عدم الفرق بين المنطوق والمفهوم
المشار اليه على ما هو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع
والتغالب عند تعدد الحاكم على ما اشير اليه بقوله تعالى ولعلا بعضهم على
بعض اى غلب بعضهم اى لو كان فيهما آلهة لعلا بعضهم على بعض (والا
اى وان لم يكن الحجة اقناعية اى ظنية والملازمة عادية بل قطعية
او عقلية (فان اريد الفساد بالفعل اى خروجهما) اى السموات والارضين

[margin note:]
له قوله فان التصديق
بالتصديق بوجود الصانع
وتوحيده يشمل الكافة من
العامة والخاصة وان حصول
التصديق مسلم مأمور
بالدعوة للناس اجمعين
وبالمحاجة مع المشركين
الذين عامتهم عن ادراك
الادلة القطعية البرهانية
قاصرون ولا يفيدهم
الا الادلة الخطابية المبنية
على الامور العادية
المقبولة التي الفوها
وحسبوا انها قطعية وان
القرآن العظيم يشتمل على
الادلة العقلية القطعية
البرهانية التي لا يعقلها
الا العالمون وقليل ما هم
بطريق الاشارة على ما بينه
الامام الرازي في حق ايراد
من القرآن وعلى الادلة
الخطابية النافعة مع العامة
لوصول عقولهم اليه لا سيما
بطريق العبارة تكميلا
للحجة على الخاصة والعامة
على ما يشير اليه قوله تعالى
ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين وقد اشتمل
عليها عبارة واشارة
قوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الخ وحاصله انه
لا يتوجه الاعتراض على
الشارح بجعل هذه الحجة
الشريفة اقناعية
(ابن عرس)

عن هذا النظام المشاهد لجواز التعدد لا يستلزمه) اى لا يستلزم الفساد بالفعل فالملازمة ممنوعة اى عند الايلزم من جواز التعدد بل انما يلزم من تحقق التخالف والتمانع بجواز التعدد لا يقتضى التخالف (اى اذ الاتفاق على هذا النظام ممكن ان يريده) بالفساد (امكان فلا دليل على انتفائه) اى الفساد اى فالملازمة مسلمة ولا دليل على انتفاء اللازم (بل النصوص شاهدة بطى السموات ورفع هذا النظام) لقوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات مطويات وقوله تعالى يوم نطوى السماء كطى السجل (فيكون ممكنا لا محالة) بل يقع على القول بالتعدد والوحدة (لا يقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما) بمعنى ان لا يوجد السموات والارضون لو تعددت الذات (بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فى الافعال) قوله بمعنى انه لو فرض اشارة الى اثبات الملازمة بمعنى تقرير برهان التمانع انه لو تعدد الالهة لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين او بكل منهما او بواحد منهما والكل باطل لان الاول يخالف القدرة والثانى يوجب توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والثالث يوجب الترجيح بلا مرجح لان نسبة المقدورات اليهما على السواء (فلم يكن احدهما) الا على التعيين (صانعا فلم يوجد مصنوع) اضافة الاحد للعموم فيفيد عدم صنع كل منهما (لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع) بمعنى ان لا يكون كل منهما صانعين وهو لا يوجب انتفاء المصنوع لجواز صنع احدهما او بطلان امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الواجب تعالى فى الواقع لا برهان التمانع ولا يستلزم انتفاء المصنوع فلا يصح قوله لو فرض صانعان لم يوجد مصنوع (وهو) اى امكان التمانع (لا يستلزم انتفاء المصنوع) تقريره ان الملازمة المذكورة فى الآية الكريمة على تفسيرك بقولك بمعنى انه لو فرض صانعان الخ لا تصدق فضلا عن ان تكون قطعية لان فرض تعدد الالهة فيهما لا يستلزم الا امكان التمانع وهو لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم عدم المصنوع فاذا كان كذلك لا يكون التفسير موافقا للمفسر وهو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا قوله لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الخ فيبحث

سلہ واعلم انه لما كان القول بخطابية هذا الدليل الكريم عند تحقيق النظر حتى انحط على كثير من العلماء لمصادمة حم الى ان الملازمة فيه قطعية اراد الشارح استقصاء القول فيه بذكر ما يظهر احتماله مع ذكر الجواب عنه لونا لة الابهام عن معناه وايضاح وجه الدلالة و انكشافه انكشافا تاما انه لما تبين عند كون الملازمة عقلية على احد التقديرين السابقين وكون اللازم غير منتف على التقدير الآخر اراد ان يبين ان الملازمة ههنا من التعدد والفساد المفسر بعدم التكون لا يكون قطعية ۱۲ (ابن عرس)

سلہ وايضاح ذلك ان نقول هذا التوجيه يصير بمعنى لو وجد صانعان للزم فساد وهو عدم تكون العالم واللازم باطل ضرورة ثبوت تكونه فالملزوم مثله وهو التعدد واما بيان الملازمة فهو بان نقول قد ثبت ان التعدد مستلزم لامكان التمانع واذا كان كذلك لم يكن احدهما الخ واذا لم يكن احد صانعا لم يوجد الخ فيثبت بطلان اللازم فيثبت المط فقال لا يقال لانا نقول الخ ۱۲ (عرس)

لان السائل لم يدع ان امكان التمانع بمجرده مطلقا يستلزم انتفاء المصنوع بل امكان التمانع على تقدير تعدد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع وهو قال حاصل معنى الجواب الاول[1] ان ترتب قوله فلم يكن احدهما صانعا على قوله لا مكن بينهما تمانع مسلم لكن ترتب قوله فلم يوجد مصنوع على قوله فلم يكن احدهما صانعا ممنوع انه لا يلزم من عدم كون احدهما صانعا انتفاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان اريد به عدم التكون[2] بالفعل على ما هو الا تفاق على هذا النظام والتكوين (ومنع انتفاء اللازم) اى يرد منع انتفاء اللازم مصطلحا (ان اريد بالامكان) بناء على ان الكل ممكن يمكن عدم تكونه فان العالم[3] متكون بالفعل فلو امكن عدم تكونه لزم امكان اجتماع النقيضين قلت امكان عدم التكون يدل على تكونه لا عدمه فلا يضر وهو حاصل المحى اما الثاني[4] اشارة الى منع الملازمة مطلقا اى سواء كان عدم التكون بالفعل او بالامكان[5] فان قيل ان مقتضى كلمة لو لانتفاء الثاني في الماضي بسبب انتفاء الاول فحينئذ لا يلزم من هذه الآية الكريمة الا انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد ولا يلزم منها المطلوب الذي هو انتفاء التعدد مطلقا فلا يصلح الآية حجة على انتفاء التعدد ولا يقال اذا دل الكلام على انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد فقد حصل المطلوب وهو انتفاء التعدد فيكون انتقالا من الاثر الى المؤثر لانا نقول لا نسلم حصول المطلوب فان المطلوب حصوله بالاستدلال وهنا ليس كذلك فان ما دل الكلام على انتفاء اللازم بسبب انتفاء الملزوم ثبت انتفاء اللازم بالدليل وبقي انتفاء الملزوم بلا دليل وهو خلاف المطلوب (فلا تفيد الا الدلالة على ان[6] انتفاء الفساد في الماضي بسبب انتفاء التعدد) يعني انما يفيد كون انتفاء التعدد سببا لانتفاء الفساد في الماضي فالمقصود كون العلم بانتفاء الفساد سببا للعلم بانتفاء التعدد مطلقا فلا تقييد بالماضي نعم يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني لكن الاستدلال المقصود بلا تعريف احسن (قلنا هو بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط حتى قالوا ان لو لانتفاء الثاني دون العكس كما هو المشهور (من غير دلالة على تعيين زمان كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير والآية من هذا القبيل وقد يشتبه على بعض الاذهان

---

[1] والتلخيص ان ما جعل لازما للتعدد وهو عدم كون واحد منهما صانعا يستلزم عدم المصنوع بالضرورة ولكن قد بينا ان عدم كون واحد منهما صانعا لا يكون لازما عقليا للتعدد لجواز الاتفاق عقلا وانما امتنع عادة ١٢ (ابن عرس)

[2] على انه يرد على جعل اللازم من التعدد عدم التكون بناء على تفسير الفساد بذلك منع الملازمة بين التعدد وعدم التكون ١٢ (عرس)

[3] بعدم التكون المذكور

[4] اذ معنى تكون الشيء بالفعل ان لا يوجد ذلك الشيء في الخارج فان كان المراد من عدم التكون ذلك فهو الوجه الظاهر الا انه لا ... فالملازمة ممنوعة متوقفة بسبق بيان بطلانها ١٢ (عرس)

[5] عدم التكون بالامكان

[6] استشكال الاستدلال على انتفاء المقدم الواقع في شرطية لو بانتفاء التالي ١٢ (عرس)

احد الاستعمالين بالآخر فيقع الخبط القديم من التصريح بما علم التزاما
بل هذا تشنيع على صاحب العمدة حيث اقام الدليل على كونه قديما بعد
اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة اليها (اذ الواجب لا يكون الا قديما)
بل هذا تشنيع على المصنف حيث اختصر في اداء المسائل غاية الاختصار
فلا يليق بحاله الا التطويل (اى لا ابتداء لوجوده) اى الواجب (اذ لو كان
حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده) اى الواجب تعالى (من غيره ضرورة)
حتى وقع فى كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان) فحينئذ تكون
دلالته على القديم صريحة (لكنه ليس بمستقيم للقطع بتغاير المفهومين)
لان مفهوم الواجب تعالى ان يكون وجوده لذاته اى لا يمكن ان يكون
وجوده من غيره ومفهوم القديم هو ان لا يكون له بداية (وانما الكلام فى
التساوى بحسب الصدق) اى البحث فى انه متساو فى الصدق ام لا (فان بعضهم
على ان القديم اعم لصدقه) اى القديم (على صفات الواجب بخلاف
الواجب) الوجود بالذات والذات[illegible] (فانه لا يصدق عليها) اى على صفات الواجب فلا يكون الكلام
بالترادف صادقا فكان مرادهم بالترادف التساوى فى الصدق فحينئذ يستقيم
الكلام (ولا استحالة فى تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات
القديمة) هذا جواب ما يقال وهو انه لو صدق القديم على صفات الواجب
تعدد القدماء (و) تعدد زمانه (فى كلام بعض المتأخرين كالامام حميد الدين الضرير
رحمه الله تعالى ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى
وصفاته) فيكون الواجب والقديم مترادفين قوله (وفى كلام البعض خبر
وتصريح مبتدأ (واستدلوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته) فيلزم
منه ان لا يحتاج الصفات الى الغير (بانه) اى القديم (لو لم يكن واجبا لذاته
لكان جائز العدم فى نفسه) اذ لا واسطة بينهما اى الامر الثالث بين القديم
والحادث حتى يكون لا قديما ولا حادثا لان التقابل بين القديم والحادث
تقابل الايجاب والسلب لان القديم هو الوجود الذى لا ابتداء لوجوده
والحادث هو الموجود الذى يكون لوجوده ابتداء والاول سلب وهو رفع
النسبة الحكمية والثانى ايجاب وهو اثبات النسبة الحكمية فلا واسطة بين
الايجاب والسلب والا لزم ارتفاع الامرين المتنافيين او لزم اجتماعهما

له دليل على دعوى المتن وليس مطلقا بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتوهم انه ويتوهم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم فى نفس الامر وهو يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازمه الله فلا يعقل جعله من لوازم الواجب بدون المستهجن وهو سلم لان ما كان وجوده مسبوقا بعدم لا بد لوجوده من مرجح كما سبق بيانه لا معنى الواجب الا ما كان وجوده من ذاته والمعنى للممكن الا المحتاج فى وجوده الى غيره فيكون وجوده من ذلك الغير فالقدم لازم قطعى الواجب ظاهر اللزوم جدا حيث يظن وحدة المفهوم فى لفظ الواجب والقديم حتى وقع فى كلامهم ١٢ (ابن عرس)

له والحال باطل والا لم يكن بحث تابعية باسوله ١٢

له من المتكلمين ١٢

له اى القول بترادفهما

وكل ذلك محال (فيحتاج فى وجوده الى مخصص فيكون محدثا) اى حدوثا ذاتيا لانه المقابل للواجب لذاته ويدل عليه ايضا قوله (اذ لا نعنى بالحدث الا ما يتعلق وجوده) والهاء يعود الى ما (بايجاد شئ آخر) لان الحدث الزمانى ما لا يكون وجوده لذاته لا بمعنى الافتقار الى الغير وما وقع فى كلام بعض العلماء من ان الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اى مستندة الى ذات الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق القصد والاختيار (ثم انهم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت) اى الصفات (باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى) اى البقاء بالصفة (فاجابوا بان كل صفة فهى باقية ببقاء هو اى البقاء (نفس تلك الصفة) اى البقاء ليس امرا موجودا ما حتى يلزم قيام العرض بالعرض بل البقاء عبارة عن استمرار الوجود وذلك ليس بامر زائد على الوجود (وهذا الكلام) اى كلام حميد الدين الضرير (فى غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد) يعنى ان قلنا بكون الصفات واجب الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو مناف التوحيد (والقول بامكان الصفات) يعنى ان بعض المتكلمين قالوا بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى لا صفاته فيلزم ان يكون الصفات ممكنة لا واجبة (ينافى قولهم بان كل ممكن فهو حادث) فيلزم ان يكون الله تعالى محلا للحوادث فلذا صار صعبا وهذا هو التحقيق الذى وعده الشارح (فان زعموا انها) اى الصفات (قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون الصفات قديمة بالزمان وحادثة بالذات فلا يلزم الفساد لانه لا تنافى بين الحدوث الذاتى وبين القدم الزمانى (وان هذا لا ينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد) لان القول بان صفات الله تعالى ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات يستلزم ان يقال فى العناصر ايضا لانها ممكنة وقديمة بالزمان وحادثة بالذات فهذا من رفض القواعد وكذا غيره مما يقولون بقدمه (وسيأتى لهذا زيادة تحقيق) اى معناه

له لا الحدث بالمعنى المقدم الذى تقدمت الاشارة اليه وهو ما يتعلق الخ

كه اى اعترضوا هذا الاشكال على انفسهم حيث قالوا بوجوب الصفات لذاته واستدلوا بما ذكر بان هذه الصفات الخ
(ابن عرس)

سه اى صفة فيحتاج بالضرورة الى موصوف يقوم به ١٢
(ابن عرس)

كه وذلك يجر الى القول بجواز قيام العرض بالعرض وقد قالوا بامتناعه ١٢
(ابن عرس)

ه من الصفات القديمة

له وتحقيق الجواب انه ليس البقاء صفة وجودية وانما هو عبارة عن استمرار الوجود ١٢
(ابن عرس)

كه الذى ذكروه من كون الصفات واجبة لذاتها

ه واعلى مراتب الاشكال

ه اى القدم الذى اتصف به او المعنى ١٢
(ابن عرس)

فی اسمه تعالی انه تتقهر الموجودات تحت وجوده والا فعال تحت فعله والادراکات تحت ادراکه حتی لا یشهد عن علمه معلوم موجود ولا عن فعله مفعول سدید (القادر) القدیر والقادر بمعنی الا ان الاول ابلغ فی الوصف والقدرة ومعناه الذی ان شاء فعل وان شاء لم یفعل اخترع کل موجود سواه واستغنی عن معاونة غیره (العلیم) معنی وصفه بکمال علمه وکماله انه احاط بکل شئ علما ظاهرا وباطنا اولا وآخرا دقیقا وجلیا وعلم المخلوقین (السمیع) المعنی فیه انه لا یعزب عن ادراکه مسموع وان خفی من مستتر السر السائر بل ادق من ذلک و یدرک حس حرکة الهباء فی بهم الظلماء یسمع مناجاة المتناجین فی ضمائر الاسرار من غیر نطق اللسان ولا حرکة الجنان یسمع بغیر اصمخة ولا آذان کما یفعل بغیر جارحة ولا بنان ویتکلم بغیر لغات ولا لسان جلت ذاته الکریم عن تطرق الحدثان فمن لم یدقق نظره فیه ولا شک یقع فی محض التشبیه (البصیر) معناه انه لا یعزب عن علمه مثقال ذرة تحت الثری ولا فوق الفوق الا وهو مبصره منزه عن حدقة واجفان ومقدس عن انطباع الصور فی ذاته کانطباعه فی حدقة الانسان فان ذلک من صفة الحدثان وحظ البصر الحسی مقهور قاصر لانه لا یشاهد البواطن والسرائر ولا الهواجس والخواطر ولا الارواح ولا الضمائر (الشائق) المرید لان بدیهة العقل جازمة بان محدث العالم علی هذا النمط البدیع) ای الطریق الغریب (والنظام المحکم مع ما یشتمل علیه) الضمیر فی یشتمل عائد الی عالم والهاء فی علیه الی ما (من الافعال المتقنة) بیان ما (والنقوش المستحسنة لا یکون) خبر ان (بدون هذه الصفات) ای الحی القادر الخ؛ اعلم ان اثبات محدث العالم کسبی واما اتصاف المحدث بهذه الصفات فالمفهوم من کلام الشارح انه بدیهی ولیس کذلک فلعله اراد ببدیهة الاستلزام والا نتاج وان کان الحصول کسبیا؛ قوله لا یکون بدون هذه الصفات؛ نوقش فیه بان العلم بالمسموع والمبصر کاف فی النظام المستحسن فلا یثبت السمع والبصر؛ اجیب بانهما راجعان الی صفة العلم وانما عدا مستقلین لکونهما نوعین آخرین من العلم؛ فان قلت ان النحلة قد تفعل فعلا عجیبا وهو بناء البیوت المسدسة وغیرها من الحیوان کالعنکبوت وهو یفعل فعلا عجیبا

لـه انه تعالی حی معناه ما اتفق علیه کل من اهل الملل وغیرهم لانه عالم قادر وکل عالم قادر فهو حی بالضرورة لکن اختلفوا فی معنی حیاته لا عالم حقتا اما اعتدال المزاج النوعی او قوة الحس والحرکة ولا یتصور فی حقه تعالی فقالوا الحی من کونه یصح ان یعلم ویقدر هو مذهب الحکماء وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب صحة العلم والقدرة ۱۲ (مواقف مع شرحه)

ـلـه اشد سواد ۱۲

ـلـه الافعال ای المفعولات وهی التی یشتملها العالم ولما نفس الافعال فعبارة عن تعلقات التکوین عند القائل به او تعلقات القدرة عند غیر القائل (ابن شجاع)

مع عدم العلم فی کل واحد من النملة والعنكبوت قلت ان کل حیوان یفعل
فعلا عجیبا فهو عالم بذلک الفعل (علی ان اضدادها) ای اضداد الصفات
المذکورة (نقائص یجب تنزیه الله تعالی عنها) ای عن النقائص یرید انه
لو لم یتصف بهذه الاوصاف لزم اتصافه باضدادها وهی الموت والعجز
والجهل والصمم والعمی وکلها نقص نوقش فیه بان عدم التسلیم فی الحیوة
والعلم واما القدرة فضده الایجاب لا العجز وعده من صفة کمال عند الحکیم
بل عند المتکلمین ایضا واما السمع والبصر فلا یلزم من عدمهما الاتصاف بهما
الاتصاف بالصمم والعمی لجواز خلو المحل عن الضدین مع العدم قبوله لهما
ولا نقص فیه کالاستدلال الحسی فان عدمه نقص فینا لا فی الباری لعدم
قبوله لهما قیل السمع والبصر بمعنی القوة الحیوانیة نقص فی الباری یجب
تنزیهه عنه وعن ضده واما بمعنی صفة ینکشف بها المبصر والمسموع کمال
والخلو عنه جهل یجب تنزیه الحق عنه (وایضا قد ورد الشرع بها) ای
بالصفات المذکورة یعنی ان الله تعالی نص فی کلامه القدیم علی ذلک حیث
قال ولا یحیطون بشیء من علمه انزله بعلمه انه سمیع بصیر ذو القوة المتین الی
غیر ذلک من الآیات (وبعضها مما لا یتوقف ثبوت الشرع علیها) ای علی
الصفات المذکورة (فیصح التمسک بالشرع فیها) ای فی الصفات قوله
وبعضها الخ اشارة الی جواب سؤال مقدر وهو ان یقال ان ثبوت الشرع
موقوف علی تلک الصفات فلو استدل ثبوت الشرع علیها فیلزم ان یکون
المعلول علة لعلته فیکون دورا فاجاب عنه وبعضها لا یتوقف الخ حاصله
ان یقال ان بعض تلک الصفات مما لا یتوقف ثبوت الشرع علیه کالتوحید
والبصر فیصح التمسک بالشرع لعدم لزوم الدور وان بعضها مما یتوقف
ثبوت الشرع علیها کوجود الصانع تعالی وکلامه وحیاته فلا یصح التمسک
بالشرع علی ثبوت ذلک البعض الآخر (کالتوحید) ای یصح التمسک
علی کون الواجب واحدا بالدلیل الشرعی وثبوت الشرع لا یتوقف علی
التوحید بل علی غیره واعترض بان الشرع موقوف علی وجوب الوجود
وهو یستلزم الوحدة فما لم یعرف وجوب الوجود والوحدة لا یعلم الشرع
فالاستدلال بالشرع علی التوحید دور وجوابه ان غایته استلزام الوجوب

لجواز ان یخلق الله تعالی فیها علما بذلک الفعل الصادر عنها او یلهمها علما لا فی الا ما هو مبدأ لذلک الفعل الصادر منها ۱۲ (مواقف مع شرحه)

ولما کان انتفاؤها عنه تعالی امرا یقینیا فثبوت هذه الصفات له تعالی امر یقینی بالضرورة فهذان طریقان لاثبات هذا المطلوب ۲ (ابن حس س)

فان الهواء خال عن الالوان والطعوم المتضادة کلها ۱۲ شرح مواقف

یمکن اثبات بعضها بالشرع لانه قد ورد آیة

من النصوص القطعیة من الکتاب والسنة ۱۲

ذلک تقدیر العزیز العلیم انه علیم بذات الصدور تنزیل الکتاب من الله العزیز العلیم قال لا تخافا اننی معکما اسمع واری قد سمع الله قول التی تجادلک فی زوجها وان عزموا الطلاق فان الله سمیع علیم الآیة

التی هی البعض من الصفات المشار الیها ۱۲

ای بالادلة السمعیة ۱۲

ای فی اثبات تلک الصفات

التی لا یتوقف ثبوت الشرع علیها فیصح اثباتها ۱۲

ای کالتوحید الذی لا یتوقف ثبوت الشرع علیه فیصح التمسک بالشرع علی التوحید (ق کمال) ۱۲

الوحدة لا تتوقف معرفته على معرفة الوحدة بل لا يستلزم معرفته اصلا فلا دور (بخلاف وجود الصانع وكلامه) فان معرفة الشرع موقوفة على معرفة وجود الصانع وكلامه بالامر والنهي والخبر والاستدلال بالشرع عليها دور وقيل انهم استدلوا على انه تعالى متكلم بتواتر الانبياء واخبارهم عن الصانع شرع فالدور لازم وجوابه ان الشرع موقوف على كلامه تعالى بالامر والنهي واما ان ذلك الكلام صفة له فلا يجوز ان تكون مخلوقة فيصح الاستدلال بالشرع على انه صفة له تعالى (ونحو ذلك) كثبوت علمه وحياته وقدرته وارادته (مما يتوقف ثبوت الشرع عليها ليس) اى مخدث العالم (بعرض) وانما قدم العرض على سائر الصفات السلبية لكون المنافاة بين العرضية والالوهية ابين واوضح ولذلك لم يقل احد بالوهية العرض فان قلت لا نسلم انه لم يقل به احد فان طائفة من الثنوية قالوا بالوهية النور والظلمة والطبايعين قالوا بالوهية الطبايع الاربع من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي كلها اعراض ÷ قلت القائلون بالوهية النور والظلمة قالوا بان النور والظلمة حيان سميعان بصيران على ماذكر في التبصرة فلم يكونا من الاعراض وكذا الطبايعين والا فكيف يقولون بكون الاعراض صانع العالم (لانه) اى العرض (لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه فيكون ممكنا ولانه يمتنع بقائه) اى العرض (والا) اى وان لم يكن البقاء ممتنعا (لكان البقاء معنى قائما به) اى بالعرض (فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال) لان العرض لو كان باقيا فلا يخلو اما ان يكون البقاء قائما بالعرض او قائما بغير العرض وكلاهما محالان اما الاول فلانه يلزم منه قيام العرض بالعرض لان البقاء ايضا عرض لا العرض عبارة عن معنى زائد على الذات والبقاء كذلك اى هو معنى زائد على الوجود لان البقاء استمرار الوجود ومعلوم ان البقاء غير الوجود لان استمرار الشئ غير ذلك الشئ فيكون البقاء زائدا على الوجود فلو قام البقاء بالعرض لزم قيام العرض بالعرض وهو محال لان ما لا يقوم بنفسه لا يقوم الغير به البتة واما الثاني فلان البقاء لو كان قائما بغير العرض لزم ان يكون الباقي هو ذلك الغير لا العرض وهو خلاف المقدر وايضا كان يستحيل بقاء العرض وما يستحيل بقائه لا يكون قديما

له هذا بمعنى جواز التصريح على علم منه انه لم يلتفت اليه هذا الاعتماد اعلى تنبيه السامع والا فقد علم انه ليس بعرض بنظائره من وجوب الوجود ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقا بعيدا مع ان هناك طرقا اقصر منها ما ذكره في شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن ان يكون تابعا الا انه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من اقسام الممكن ومنها ان محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون اولى بالحدوث ١٢ (عصام)

له ولا خفاء ان الاولى بنفي العرضية عنه صفاته لانها اشبه بالاعراض وكانه احتيج الى نفي كونه عرضا لايهام اطلاق النور في الشرع عليه تعالى عرضه ٢ (عصام)

له وهو سبحانه تعالى الواجب لذاته فيكون مرجحا العالم فلم يوجد ذات العالم ١٢

له عند المتكلمين مطلقا وباتفاق العقلاء يمتنع بقاء بعض انواعه كالاعراض السيالة ويجوز عليه العدم مطلقا ١٢

له هذا اشارة الى دليل المتكلمين

[illegible] ١٢ (ملخص)

والواجب الذی هو صانع العالم لابد ان یکون قدیما فلا یکون صانع العالم عرضا وهو المطلوب (لان قیام العرض بالشیء معناه) ای معنی قیام العرض بالشیء (ان تحیزه) ای العرض (تابع لتحیزه) ای الشیء (والعرض لا تحیز له بذاته حتی یتحیز غیره بتبعیته وهذا) ای دلیل امتناع بقاء العرض (مبنی علی ان بقاء الشیء معنی زائد علی وجوده) ای الشیء فاورد الشارح لهذا المطلوب دلیلین اولهما مختار عنده وهو قوله لانه لا یمتنع ... مزیف وهو قوله ولانه یمتنع بقاؤه وقوله لان قیام العرض الخ دلیل الحالیة وقوله وهذا مبنی اشارة الی تزییف الدلیل الثانی (وان القیام معناه التبعیة فی التحیز) معطوف علی ان بقاء الشیء فان نفس التحیز عرض فلو کان معنی قیامه بموضوعه التبعیة فی التحیز لکان للتحیز تحیز وینتقل الکلام الیه ویلزم وجود تحیزات غیر متناهیة فیلزم التسلسل لوجود عرض واحد هکذا طعن الفلاسفة ولیس بشیء لان تحیز العرض لیس له کون زائد علی ذات العرض بخلاف تحیز الجوهر والفرق ناش من ان التحیز للجوهر لازم له لازم الوجود والعرض لازم الماهیة حتی لا یتصور العرض بدونه بخلاف الجوهر ومع هذا امتنع الانتقال علی العرض دون الجوهر (والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله) ای الوجود لا معنی زائد علی الوجود (وحقیقته) ای البقاء (الوجود من حیث النسبة الی الزمان الثانی) الوجود بالنسبة الی الزمان الاول ابتداء والوجود بالنسبة الی الزمان الثانی بقاء فالوجود بالنسبة الی الزمان الثانی عین البقاء لان البقاء زائد علی الوجود (ومعنی قولنا وجد فلم یبق) اشارة الی جواب سؤال مقدر وهو ان البقاء لو لم یکن زائدا علی الذات لما صح قولهم وجد فلم یبق کما لا یصح ان یقال وجد ولم یوجد فدل هذا القول علی ان البقاء زائد علی الذات والا لما صح اثباته مع نفیه عن الذات اجاب بقوله ومعنی قولنا وجد فلم یبق (انه حدث فلم یستمر وجوده ولم یکن ثابتا فی الزمان الثانی) یعنی ان بقاء الوجود فی الزمان الثانی فمعنی وجد فلم یبق وجد فی الزمان الاول دون الزمان الثانی فلم یلزم من هذا عروضه بعوضه نفی الوجود ایضا فلم یکن الجواب ان المنفی نسبة الوجود لا نفسه (وان القیام)

---

۱ ای موجود فی الخارج
۲ ای المتصف بالبقاء ۱۲
۳ اشارة الی منع الملازمة التی دل علیها قوله ولا تحیز له ۱۲
۴ ای قیام العرض بغیره ۱۲
۵ ای کون العرض تابعا ۱۲
۶ من محل الی محل آخر علی ما سبق ۱۲
۷ قوله والحق بیان لبطلان مبنی کل من المقدمتین ۱۲ (عصام)
۸ لیس معنی موجودا فی الخارج بل هو استمرار الوجود
۹ ای وجود ذلک الشیء ۱۲
۱۰ ای الی الزمان الثانی لا نفسه من حیث هو هو فلا یلزم التناقض ومع ذلک لا یلزم زیادته فی الخارج فتامل ۱۲ (قره کمال)
۱۱ والحق ایضا ان آه ۱۲
۱۲ ای قیام المعنی بالشیء المقوم له سواء کان ذلک المعنی عرضا او لا لیس معناه التبعیة فی التحیز وانما معناه ما هو اعم من ذلک وهو الاختصاص الناعت آه ۱۲ (ابن عرس)

معطوف على قوله ان البقاء استمرار الوجود (هو اختصاص الناعت بالمنعوت) اى اختصاص الناعت هو التعلق بين الشيئين بحيث يقتضى احدهما الآخر منعوتا وحينئذ بهذا المعنى يجوز ان يقوم المعنى بالمعنى (كما في اوصاف البارى تعالى) يعنى ان صفات الله تعالى قائمة به مختصة ثابتة له لا بمعنى ان تحيزها تابعة لتحيزه لامتناع تحيزه تعالى (وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها) اى مع مشاهدة بقاء الاجسام (بتجدد الامثال) الباء متعلق ببقاء (ليس بابعد من ذلك في الاعراض) اى من انتفاء عرض في كل آن مع مشاهدة بقائه بتجدد الامثال، قوله وان انتفاء الاجسام متعلق بقوله والحق ان البقاء استمرار الوجود وتحقق البقاء فانه يتم بهذا يعنى لو قلت ان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقائها بحسب تجدد الامثال لم يكن بعيدا فاذا قالوا هذا القول في الاجسام نفى الاعراض بالطريق الاولى فعلى هذا لا يكون ثمه بقاء حتى يكون امرا زائدا عليه ولا يستقيم تمسك المتكلمين على هذا المطلوب بهذه الادلة منعا كما ان بقاء الاعراض بتجدد الامثال يكون بقاء الاجسام بتجدد الامثال فاذا كان كذلك فلا يوجد في الاجسام بقاء فكيف في الاعراض حتى يقال انه معنى زائد عليه (نعم تمسكهم) جواب سؤال مقدر تقديره لم قلتم قيام العرض بالعرض محال وعند الفلاسفة لا يكون محالا (في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها) اى الحركة (ليس بتام) خبر تمسكهم (اذ ليس ههنا شئ هو حركة وآخر هو سرعة او بطؤ بل ههنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة وبالنسبة الى البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليس السرعة والبطؤ نوعين مختلفين من الحركة بل من الامور النسبية) هذا اشارة الى رد قول من قال انهما اى السرعة والبطؤ نوعان مختلفان من مطلق الحركة (اذ الانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات) لانه لا يقال الانسان بالنسبة الى الفرس حمار بل لاختلاف الانواع الحقيقية بالذات كالانسان والفرس والبقر وغيرها (والجسم لانه مركب ومتحيز وذلك) اى كونه مركبا ومتحيزا (امارة الحدوث) جوز اليهود والحنابلة اطلاق

له هذا نقض اجمالى للدليل الذى اوردوه على امتناع بقاء الاعراض وتقريره ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يستلزم المحال اعنى مخالفة الضرورة لان الاصحاب جعلوا الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقاء ما ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء الاعراض بل هما سيان في تجويز العقل فاذا كان الحكم ببقاء الاجسام ضروريا مع جواز عدم بقاء ما كان الحكم ببقاء الاعراض ضروريا ايضا مع جواز عدم بقائها اذ لا فرق بينهما في كون بقاء كل منهما ضروريا اقول يمكن بيان الفرق بان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بداهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كما في التميز كما في المتن ۱۲ (حاشية سيالكوتى وكنفروى)

الجسم عليه تعالى بمعنى المتركب والمتبعض وهم مخطؤن لفظا ومعنى اما لفظا فمستقيل واما معنى فلان كل بعض اما موصوف بصفات الله تعالى اولا والاول يوجب تعدد الآلهة والثانى يوجب اتصاف الجزء باضداده مثل العجز والجهل وذلك امارة الحدوث وحدوث الجزء يوجب حدوث الكل واما الكرامية وهشام[1] بن الحكم[2] فيطلقون الجسم بمعنى القائم بالذات لا المتركب والمتبعض وهم مخطؤن لفظا لان اسماءه تعالى توقيفية ولذا لا نسميه طبيبا وفقيها مع ان فى الجسم مبادرة الذهن الى المركب لانه معناه لغة (ولا جوهر[3] اما عندنا فلانه) اى الجوهر (اسم الجزء الذى لا يتجزى) وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك اى من التحيز وجزء من الجسم (واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه) اى الجوهر (اسما للموجود لا فى الموضوع مجردا كان) كالعقول والنفوس (او متحيزا) كالاجسام (لكنهم جعلوه) اى الجوهر (من اقسام الممكن[4] وارادوا به) اى بالجوهر (الماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لا فى موضوع) اى فى محل (واما اذا اريد بهما[5]) اى بالجسم والجوهر (القائم بذاته والموجود لا فى موضوع فانما يمتنع اطلاقهما[6]) اى الجسم والجوهر (على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذلك) اى باطلاق[7] (مع تبادر الفهم الى المتركب) عند اطلاق الجسم عليه تعالى (والتحيز) عند اطلاق الجوهر وخلاصة المعنى ان صانع العالم ليس بجوهر لان الجوهر عبارة عن الاصل عند المتكلمين والاصل ما ينشأ منه التركيب بالذات ولهذا يسمى الجزء الذى لا يتجزى جوهرا الا انه اصل المركبات من حيث ان المركبات انما تنشأ عنه بالانضمام والله تعالى ليس باصل المركبات فلم يكن جوهرا ولان الجوهر عند البعض الآخر من المتكلمين هو المتحيز الذى لا ينقسم والمتحيز هو المتمكن فى مكان فهو اما متحرك او ساكن فالجوهر لا يخلو عن الحركة والسكون فيكون الجوهر حادثا لما من انه لا يخلو عن الحوادث وما لا يخلو عنها فهو حادث وقد بينا ان صانع العالم قديم لا حادث فلا يكون صانع العالم جوهرا وهو المراد (وذهاب المجسمة والنصارى بشلثة الى الجوهرية وال مقدرة وهو ان يقال ان المجسمة ذهبوا الى اطلاق الجسم عليه تعالى

---

[1] من متكلمى الشيعة

[2] قال ابن الحكم انه جسم طويل عريض عميق متساو طوله وعرضه وعمقه كالسبيكة البيضاء يتلألأ فى كل جانب وله لون وطعم ورائحة ومجسة وليست هذه الصفات غير ذاته ويقوم ويقعد ويتحرك وهو سبعة اشبار باشبار نفسه مماس للعرش بلا تفاوت وانما يعلم الاشياء بعد كونها ۔ (شرح مواقف)

[3] اى كونه تعالى ليس بجوهر ۔

[4] اى القسيم للواجب ۔

[5] ضمير للضمير المذكورين

[6] بان اريد بالجسم ۔

[7] الجسم والجوهر على الصانع تعالى ۔

وان النصاری ذهبوا الی اطلاق الجوهر علیه فای معنی من المعانی المذکورة الجسم والجوهر ذهبوا الیه فاجاب عنه بقوله وذهاب المجسمة والنصاری ای ذهاب المجسمة (الی اطلاق الجسم) علیه (و) ذهاب النصاری (الی اطلاق الجوهر علیه بالمعنی الذی یجب تنزیه الله تعالی عنه) وذلک المعنی هو ان یکون المراد بالجسم المرکب والمتحیز لا القائم بذاته وان یکون المراد بالجوهر الذی لا یتجزی او الماهیة الممکنة التی اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع لا الموجود الذی کان لا فی موضوع فیکون فی کلام الشارح وهو قوله وذهاب المجسمة والنصاری الی اطلاق الجسم والجوهر علیه تعالی بالمعنی الذی یجب تنزیه الله تعالی عنه لف ونشر مرتب (فان قیل فکیف یصح اطلاق الموجود والواجب والقدیم ونحو ذلک مما لم یرد به الشرع) لا خلاف فی اطلاق ما ورد به اذن وعدمه فیما ورد منعه وان اطلاقه فیما لم یرد به اذن ولا منع وکان موضوعا بمعناه ولم یکن موهما بما یستقیل فی حقه فعندنا لا یجوز وعند المعتزلة یجوز والیه مال القاضی ابوبکر وهو قول امام الحرمین وقال الامام الغزالی فی الصفة دون الاسم (قلنا بالاجماع وهو من الادلة الشرعیة وقد یقال) اشارة الی جواب آخر للسؤال المقدم بقوله فان قیل (ان الله والواجب والقدیم الفاظ مترادفة) وهذا ممنوع لان الترادف اتحاد فی المفهوم ولا اتحاد بین مفهوماتها لان اسم الله اسم للذات الواجب والواجب والقدیم وصفان متقابلان له تعالی فلا ترادف بین الثلثة اللهم الا ان یراد بها التساوی فی الصدق تساهلا (والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما یرادفه) والضمیر المستتر فی یرادفه راجع الی ما والهاء یعود الی فی قوله باطلاق اسم بلغة لان اهل کل لغة یسمونه بلغتهم نحو خدا وتکری وشاع ذلک بلا نکیر فکان اجماعا علی ان الاذن الشرعی فی اطلاق المترادف وانما لم یجز اطلاق العارف والعاقل مع ترادفهما للعالم لان المعرفة یوهم سبق الجهل والعقل یشعر معنی الحبس ویطلق الشافی لا الطبیب لانه یشعر بالعلاج ولا یطلق الماکر والمستهزئ والمنسی والحارث والزارع مع ورودها فی الکتاب والسنة لان مجرد ورودها فی الشرع فاقتضاء المقام وانسیاق

سلمه اطراده لا کلام فی جواز الطلاق اسماء الاعلام الموضوعة فی اللغات انما النزاع فی الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة والکرامیة الی انه اذا دل العقل علی صفاته تعالی بصفة وجودیة وسلبیة جاز ان یطلق علیه تعالی اسم یدل علی اتصافه تعالی بها سواء ورد بذلک اذن الشرع اولا وکذا الحال فی الافعال وقال القاضی ابو بکر منا کل لفظ دل علی معنی ثابت فی جاز اطلاقه علیه بلا توقیف اذا لم یکن موهما بما لا یلیق بذاته تعالی وقد یقال لا بد مع نفی ذلک الایهام من الاشعار بالتعظیم حتی یصح الاطلاق بلا توقیف وذهب الشیخ ومتابعوه الی انه لا بد من التوقیف وهو المختار وذلک للاحتیاط احترازا عما یوهم باطلا لعظم الخطر فی ذلک فلا یجوز الاکتفاء فی عدم ایهام الباطل بمبلغ ادراکنا بل لا بد الی الاستناد الی اذن الشرع کذا فی شرح المواقف (حاشیة عبد الحکیم)

الكلام ليس بإذن بل يجب ان لا يخلو عن نوع تفخيم ورعاية ادب (من تلك اللغة او من لغة اخرى وما يلازم معناه وفيه نظر) اى فى كونه اذنا للاطلاق لان لزم معناه نظر اذ لا دليل عليه وقياسه على المراد كما قال المعتزلة ممنوع لان القياس انما يعتبر فى العمليات دون الاسماء والصفات، وجوابه ان التسمية على اللسان فيصح فيه القياس وقيل وجه النظر ان من لوازم اسم الخلق كونه خالق القردة والخنازير مع انه لا يطلق عليه تعالى لما فيه من النسبة الى القبح بل يقال خالق كل شئ وفيه بحث لان ايهام القبح يمنع اطلاق المرادف ايضا ومثله مستثنى كما عرفت (ولا مصور) اى ذى صورة وشكل مثل صورة انسان وفرس (لان ذلك) اى مثل صورة انسان وفرس (من خواص الاجسام تحصل لها) اى تحصل الصورة للاجسام (بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات) وقال طائفة له تعالى صورة كصورة آدم عليه الصلوة والسلام وتمسكوا بقوله عليه الصلوة والسلام (لا تقولوا فلان قبيح فان الله خلق آدم على صورته) والجواب عنه انا لا نسلم ان الضمير راجع الى الله حتى يثبت مطلوبكم لانه روى انه عليه الصلوة والسلام رأى رجلا يضرب الآخر على وجهه فنهاه عن الضرب على الوجه وقال (ان الله تعالى خلق آدم على صورته) اى على صورة المضروب فحينئذ يكون الهاء راجعة الى المضروب لا الى الله تعالى ويحتمل ان يكون الهاء راجعة الى آدم وفائدة الحديث ان الله تعالى خلق آدم على صورته التى شوهد عليها فى الدنيا لم تتغير صورته عند اخراجه من الجنة الى الدنيا كما تغيرت صورة ابليس ولئن سلمنا انه راجع الى الله تعالى كما جاء فى خبر آخر (ان الله خلق آدم على صورة الرحمن) لكن الصورة كما تطلق على الهيئة المحسوسة المتعارفة كذا تطلق على مفهوم الشئ وعلى ما به يختص الشئ فى ذاته ويمتاز عن غيره ولذا قالت الحكماء العلم حصول صورة الشئ فى ذاته وارادوا بها مفهومه ومعناه وقريب من هذا ما يقال ان هذه المسئلة صورة تلك المسئلة فحينئذ يكون معنى خلق على صورته خلق على صفاته من العلم والحكمة والرحمة والكرم

له وفى الاشتقاق لفظ الصورة قولان الاول الصورة والملك قال الصحاح فصر من اليك اى املهن اليك وفى حديث عكرمة حملة العرش كلهم صور مريد جمع اصور وهو المائل العنق فالصورة هى الشكل المائل الى الاحوال المطابقة للصلوة والثانى ان الصور ماخوذ من صار يصير ومادة الشئ هى الجزء الذى باعتباره يكون الشئ ممكن الحصول وصورته اى الجزء الذى باعتباره يكون الشئ كائنا بالفعالة فلا جرم كانت الصور تصير اليه ... وذلك ان الاجسام متساوية فى ذواتها وترى كل ... مخصصا ... رة خاصة وشكل والذوات المتماثلة اذا اختلفت فى الصفات كانت تلك الصفات جائزة الوجود والعدم والجائز لابد له من مرجح مخصص فافتقرت الاجسام بلا مرها فى ذواتها وصورها المخصوصة الى تخصيص مخصص قادر وهو الله تعالى فثبت انه تعالى هو المصور ثم انه سبحانه خص صورة الانسان لمزيد العناية كما قال وصوركم فاحسن صوركم ۱۲ (شرح اسماء حسنى للرازى)

والنصب وامثال ذلك فحينئذ لا يكون حجة قطعية على اثبات الصورة المحسوسة وقال عليه الصلوة والسلام (من قال ان صورتي كصورة آدم فهو كافر) لكن معنى ان الله تعالى خلق آدم على صورته ان الله تبارك وتعالى اختار من الصور صورة وخلق آدم عليه الصلوة والسلام بتلك الصورة اي على الصورة التي اختارها (ولا محدود) اي ذي حد ونهاية) النهاية هي ما به يصير الشئ ذا الكمية الى حيث لا يوجد وراءه شئ منه خلافا لبعض الكرامية فانهم يقولون انه غير متناه من جهات خمس متناه من جهة واحدة وهي جهة السفل الذي يلاقي بها العرش (ولا معدود) اي ذي عدد وكثرة يعني ليس) الباري تعالى (محلا للكميات المتصلة كالمقادير) وهي الطول والعرض والعمق (ولا للمنفصلة كالاعداد وهو ظاهر) لان كلا منهما امارة الحدوث والامكان وهو منزه عن ذلك والكم المتصل هو ما امكن فيه فرض اجزاء تتلاقى على حد مشترك وهي نهايتها لمتلاقيين كالخط فانه يمكن ان يفرض فيه نصفان يشتركان في حد هو نهايتهما وهو النقطة والكم المنفصل ما لا يمكن فرض اجزاء تتلاقى على حد وهو العدد وليس بين اجزاء العدد حد مشترك يكون نهايتها متلاقيين (ولا متبعض ولا متجز) اي ذي ابعاض واجزاء) خلافا لليهود لعنهم الله تعالى والفرق بين المتبعض والمتجزى ان ذا الاجزاء باعتبار انحلاله الى اشياء وكان تركيبه منها يسمى متجزيا وباعتبار انحلاله اليها مطلقا تسمى متبعضا (ولا متركب منها) اي من الاجزاء (لما في كل ذلك من الاحتياج المنافي للوجوب) لان البعض في بعضيته والجزء في جزئيته محتاج الى الكل والكل ايضا في كليته محتاج الى الاجزاء (فما له اجزاء يسمى باعتبار تأليفه منها) اي من اجزاء (متركبا وباعتبار انحلاله اليها) اي الى اجزاء (متبعضا ومتجزيا ولا متناه لان ذلك من صفات المقادير والاعداد ولا يوصف بالمائية[له] اي بالمجانسة للاشياء لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو) وكل ذي جنس شبيه بجنسه وكان القول بالمائية قولا بالتشبيه (والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة فيلزم التركيب) لان كل ماهية لها جنس يجب ان يكون لها فصل فيلزم

له المائية ترادف الماهية وان اختلف جهة التسمية فالماهية منسوبة الى ما هو وتطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها الجواب السؤال بما هو كما تطلق عليها باعتبار ان تحقق الشئ بها والمائية منسوبة الى ما باعتبار صلوحها الجواب عن السؤال بما ولذا قال في بيان التفسير المذكور لان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو يعني ان المراد بالمائية المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو قوله والمجانسة مربوط بكلام المصنف من قبيل عطف العلة على المعلول وان قوله لان معنى الخ انما هو لبيان وجه التفسير المذكور وقع بين العلة والمعلول ثم ان قوله لا يوصف بالمائية معناه انه لا يليق ان يسأل عنه بما المفيدة للمجانسة وانما السؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزه عنها ۱۲ حاشية كنغروي ملخصا

تركيب ماهية في العقل وفيه بحث لان التركيب العقلي لا يستلزم التركيب في الماهية الخارجية (ولا بالكيفية) اي من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة واليبوسة وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والتركيب (ولا يتمكن في مكان) وعند المشبهة والكرامية متمكن على العرش وقال بعضهم انه على العرش لا بمعنى التمكن ولكن يثبتون جهة الفوق وقالت النجارية انه في كل مكان بذاته وقالت المعتزلة انه بكل مكان بالعلم وكل ذلك باطل وقد استدل علماؤنا على عدم التمكن بان قالوا ان الباري اي الخلو عن المكان ثابت في الازل لان المكان كالعرش وسائر الموجودات التي هي غير الله غير قديم فلو تمكن الباري تعالى بعد حدوث المكان لزم تغير الباري تعالى عن المكان الى التمكن فيه والتغير من سمات الحدوث وعلامات الامكان والباري تعالى منزه عن ذلك + واستدل القائلون بالتمكن بالنص وهو قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فان الاستواء هو الاستقرار في اللغة وهو يستلزم التمكن فوصف الله تعالى ذاته القديمة بالتمكن فيكون متمكنا وهو المدعى ولكن يمكن ان يجاب عن استدلالهم بان يقال هذه الآية لا تثبت التمكن لان الاستواء يطلق تارة ويراد به التمام كما في قوله تعالى (ولما بلغ اشده واستوى) اي تم وكمل عقله وقد يطلق ويراد به الاستقرار في المكان كما في قوله تعالى (واستوت على الجودي) اي استقرت سفينة نوح عليه الصلوة والسلام وقد يطلق ويراد به الاستيلاء والغلبة كما يقال فلان استوى على البلاد اي استولى وغلب فيكون الآية من المحتمل ولهذا الاحتمال لا يكون حجة قطعية مع التعميم في هذه الآية من بين هذه المحتملات الاستيلاء والغلبة لا الاستقرار لان الله تعالى مدح ذاته بقوله (الرحمن على العرش استوى) وذكر الاستواء للمدح انما يستقيم اذا فهم الاستيلاء والغلبة فلو حمل على الاستقرار لم يفهم منه المدح لانه يشاركه فيه وضيع وشريف (لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم) منه عند المتكلمين (او محقق) عند الحكماء ويسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه) اي الامتداد عند القائلين بوجود الخلاء) وهم المتكلمون (والله تعالى منزه عن الامتداد والمقدار

١ قال في شرح المقاصد قال الشيخ ابو منصور الماتريدي ان سئلنا الاعراب قائل بماهو قلنا ان اردت عالم هو فانه الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخالق المخلوقات وواضع كل شيء موضعه وان اردت ما ماهيته فهو متعال عن الجنس والمثل انتهى فقد اشار بهذا الى انه يسئل بما عن الوصف وعن الفعل وعن الاسم وعن الماهية المختصة ولا يسئل عن الماهية المشتركة جنسية او نوعية حيث قال فهو متعال عن الجنس والمثال والامانع من ان يسئل عن خصوصية ذاته على المشار اليه الشريف ۱۲ (حاشية كنغروي)

٢ لما انه يمع ان التمكن لا يكون الا في مكان لدفع توهم ان يكون التمكن بمعنى الاقتدار فنفيه باطل قطعا او تصريحا بعموم النفي ردا على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى مكان العلو وعلى كل تقدير لابد ان يحمل على التجريد فافهم (حاشية كنغروي)

واستلزامه التجزی؛ فان قیل الجوهر الفرد متحیز ولا بعد فیه والا لکان متجزئا) هذا السؤال مبنی علی تقدیر کون التحیز والتمکن متساویین والجواب بمنع التساوی بل بینهما عموم وخصوص مطلق والتحیز اعم من التمکن والجوهر الفرد متحیز ولیس بمتمکن (قلنا المتمکن اخص من المتحیز لان الحیز هو الفراغ المتوهم الذی یشغله شیٔ ممتد) کالجسم (او غیر ممتد) کالجزء الذی لا یتجزی والتمکن هو الفراغ المتوهم الذی یشغله جسم فقط (فما ذکرنا دلیل علی عدم التمکن فی المکان واما الدلیل علی عدم التحیز فهو) ای الدلیل (انه لو تحیز) الباری تعالی (فاما فی الازل فیلزم قدم الحیز) لان التحیز نسبة بین المتحیز والحیز وازلیة نسبة تستلزم ازلیة المنتسبین فیلزم ان یکون الحیز ازلیا وهو محال هذا انما یلزم ان لو کان الحیز موجودا خارجیا وقد فسره بالفراغ المتوهم اللهم الا ان یدعی ان الفراغ محاط بشیٔ فیلزم قدم محیطه (اولا) ای ان لم یتحیز فی الازل (فیکون محلا للحوادث) فیه بحث لانه ان اراد انه محل للحیز فالامر بالعکس وان اراد انه للتحیز فهو امر نسبی لا حادث فلعله اراد الاول واراد بالمحلیة المقارنة (وایضا) دلیل ثان علی عدم التحیز (اما ان یساوی) الباری تعالی (الحیز او ینقص عنه) ای عن الحیز (فیکون متناهیا) لان الحیز متناه بناء علی انه تناهی الابعاد کلها والمساوی للمتناهی والناقص عن المتناهی لا بد وان یکون متناهیا ایضا والا لزم ان لا یکون مساویا له ولا ناقصا عنه وهو خلاف القدر ونقیض المفروض (او یزید علیه) ای علی الحیز (فیکون) الباری تعالی (متجزئا واذا لم یکن فی مکان لم یکن فی جهة لا علو ولا سفل ولا غیرهما) کیسار وقدام وخلف لان الجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم یخلق الانسان بهذه الخلقة بل خلق مستدیرا کالکرة لم یکن لهذه الجهات وجود البتة ورفع الایدی الی السماء وقت الدعاء تعبد کوضع الجبهة علی الارض فی السجود والاستقبال علی الکعبة فی الصلوة (لانها) ای الجهات المذکورة (انما هی حدود واطراف) عطف تفسیر (للامکنة) او نفس الامکنة باعتبار عروض الاضافة الی شیٔ، یعنی الجهات الست تکون نفس الامکنة

لہ الفراغ المتوهم المشغول بالتحیز الذی لو لم یشغله لکان خلاء وکداخل الماء للکوز ۱۲ (کنفروی)

کہ ولا یلزم من کون الشیٔ شاغلا لحیز ان یکون متمکنا فیه بل قد یکون متمکنا اذا کان ذا بعد کما فی الجسم وقد یکون ذلک الشاغل للحیز غیر متمکن فیه کما فی الجوهر لانه لا بعد فیه وقد ظهر بذلک ان المکان اخص من الحیز عند المتکلمین واما عند الفلاسفة فهما مترادفان لانه لا متحیز عندهم الا وهو ذو بعد ۱۲ (ع م س)

کہ ای علی انه یمتنع فی حقه تعالی الاتصاف بالتمکن ولکن لا یدل هذا الدلیل بخصوصه علی عدم التحیز اذ نفی الاخص لا یستلزم نفی الاعم ۱۲ (ع م س)

کہ وامتناع اتصافه تعالی به والا لزم بطلان ضرورة قیام البرهان علی انتفاء قدم غیره تعالی والملزوم مثله وهو التحیز ۱۲ (ع م س)

باعتبار الاضافة الى شیٔ کما ان سقف البیت مکان الشیٔ علی تقدیر ان یکون ذلک الشیٔ فوقه وهو جهة علو (ولا یجری علیه) ای علی الباری (زمان) یعنی انه لا یتغیر بتغیر الزمان وان استغرق الدهر کله او بمعنی انه تعالی لا یکون فی الزمان اذ لو کان فی الزمان یلزم ان یکون محلا للحوادث المتجددات المتعاقبة وهو محال لانه حینئذ یلزمه تغیرات متعاقبة فان کونه فی هذا الزمان یغایر کونه فی زمان بعده وقبله فیکون محلا لتلک الحوادث والکل محال علی الله تعالی فاذا لم یکن فی الزمان فلا یکون له ماض ولا مستقبل ولا حال (لان الزمان عندنا) ای عند اهل الحق (عبارة عن متجدد یقدر به متجدد آخر) مثل یوم و لیلة یقدر بهما الشهر ومثل الشهر یقدر به السنة ومثل السنة یقدر به العمر والدهر وغیر ذلک (وعند الفلاسفة) کارسطو ومن تبعه من قدماء الفلاسفة (عن مقدار الحرکة) ای حرکة الافلاک (والله منزه عن ذلک) عن التجدد والمقدار لان کل ذلک من امارات الامکان فالله تعالی منزه عن ذلک (واعلم ان ماذکره) المصنف (من التنزیهات) ای الصفات السلبیة (بعضها یغنی عن البعض) یعنی فی کلام المصنف حشو او تکرار اذ ان عدم کونه جوهرا یستلزم عدم کونه تعالی جسما لان الجوهر جزء من الجسم وانتفاء الجزء یستلزم انتفاء الکل من غیر عکس وعدم کونه مصورا بصورة من الصور یستلزم عدم کونه تعالی محدودا ولا معدودا ولا متناهیا لان کلها من خواص المقادیر واذا انتفی کونه مصورا بصورة من الصور لانتفاء المقدار انتفی کونه محدودا ومعدودا ومتناهیا وعدم کونه متبعضا یستلزم عدم کونه تعالی متجزیا وبالعکس وعدم جریان الزمان علیه یستلزم عدم التمکن لان التمکن انما یکون فی زمان واذا انتفی الزمان انتفی التمکن فاحتیج الی ماذکره الشارح من قوله واعلم الی آخره (الا انه) ای للمصنف (حاول) ای طلب (التفصیل والتوضیح فی ذلک) ای فی التنزیه (قضاء) ای اداء (لحق الواجب فی باب التنزیه وردا علی المشبهة) بقوله ولا مصور والمشبهة قوم من الکفرة قائلون بان الله تعالی یشبه شیئا من الموجودات (والمجسمة) بقوله ولا جسم والمجسمة قوم من الکفرة قائلون بان الله تعالی جسم مستقر علی العرش (وسائر

١ـ الظاهر ان معناه انه لا یحکم علیه بانه زمانی علی ما هو المتعارف فی معنی الجریان قیل معناه ولا یتعین وجوده بزمان بناء علی ان الجریان علی الشیٔ یستعمل بمعنی تعینه له ومنه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجاری علی الفعل فان معنی الجریان هنا انک تقول ضربت ضربا وضربة فتعین بما قصدت من اللفظ انتهی ١٢

٢ـ معنی کون الوجود زمانیا انه لا یمکن حصوله الا فی زمان کما ان معنی کونه مکانیا انه لا یمکن حصوله الا فی مکان وکما لا یجری علی ذاته تعالی لا یجری علی صفاته المقدسة ولذا قلنا کان الله موجودا فی الازل وسیکون موجودا فی الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده واقع فی تلک الازمنة وهی منطبقة علیه تعالی لان ذلک محال یقتضی التغیر فی ذاته تعالی بل اردنا انه مقارن معها من غیر ان یتعلق بها کتعلق الزمانیات ١٢ (حاشیة کنز دی ملخصا)

فرق الضلال والطغیان بابلغ وجه واوکده فلم یبال بتکریر الالفاظ المترادفة) کالتبعض مع التجزی (والتصریح بما علم بطریق الالتزام) کقوله ولا محدود ولا معدود ولا متناه ولا یتمکن فی مکان ولا یجری علیه زمان (ثم ان معنی التنزیه عما ذکرت) بقوله لیس بعرض الی آخره (علی انها تنافی وجوب الوجود لما فیه من شائبة الحدوث والامکان) لاحتیاج کل منها الی شیٔ (علی ما اشرنا الیه) خبر ان من انه لیس بعرض لانه لا یقوم بذاته بل یفتقر الی محل یقومه فیکون ممکنا ومن قوله ولا جسم لانه متركب ویفتقر الی غیر ذلک من تعلیل التنزیهات السابقة واحد بعد واحد (لا علی ما ذهب الیه المشائخ) هذا تشنیع علی صاحب العمدة وغیره (من ان معنی العرض بحسب اللغة ما یمتنع بقاؤه) هذا دلیل علی عدم کونه تعالی عرضا ولقائل ان یقول لا نسلم ان معنی العرض ما یمتنع بقاؤه بل هو ما یقوم بغیره سواء امتنع بقاؤه او لا یمتنع (ومعنی الجوهر ما یترکب عنه غیره) اشارة الی دلیل عدم کونه تعالی جوهرا حتی یقال لم لا یجوز وجود جوهر فرد غیر مرکب او لا نسلم ان الجوهر ما یترکب عنه غیره بل هو ما یقوم بذاته سواء ترکب عنه غیره او لم یترکب (ومعنی الجسم ما یترکب هو عن غیره) ضمیر هو راجع الی ما هذا دلیل علی عدم کونه تعالی جسما ولقائل ان یقول لا نسلم ان معنی الجسم ذلک بل هو معنی الکل او لان ذلک معناه الاصطلاحی لا اللغوی فان معناه فی اللغة ما یقوم بذاته ای بنفسه لا بغیره (بدلیل قولهم هذا اجسم من ذلک) قد عرفت ضعف هذا الدلیل (وان الواجب) عطف علی معنی العرض الی آخره (لو ترکب فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الکمال فیلزم تعدد الواجب او لا فیلزم النقص والحدوث) فی ذاته قوله وان الواجب الخ دلیل علی عدم کونه تعالی متبعضا ومتجزیا وفیه شیٔ لانه لا یتصف شیٔ منها بل المتصف الکل لا الاجزاء فلا یلزم تعدد الواجب. قلنا ان اردت بصفات الکمال وجود الاجزاء علی ما ینبغی فلا نسلم انه یلزم منه تعدد الواجب ولو اردت بصفات الکمال العلم والقدرة وغیرهما من الصفات الثمانیة فلا نسلم انه لو انعدم هذه الصفات فی الاجزاء یلزم النقص لان نقص الجزء یستلزم نقص الکل لم لا یجوز ان یحصل

ل‍ه من اهل الکفر والعناد کالنصاری القائلین بانه سبحانه جوهر واحد له اقانیم ثلاثة والیهود القائلین بالجسم والکرامیة القائلین باتصافه بالحوادث (عرس)

ک‍ه والتصریح بما علم وجه آخر سوی ما ذکر وهو شمول الخطاب لمن لا یتفطن للتضمینات من العوام فانهم لا یتنبهون لها الا باللفظ ایضا (عصام)

س‍ه عما لا یلیق به تعالی من الصفات السلبیة التی ذکرت انما هو علی انها ای الصفات المذکورة (ابن عرس)

ک‍ه ای الصفات التی ذکرت علی وجه السلب عنه تعالی ۱۲

ھ‍ه من المتکلمین المتقدمین ۱۲

ھ‍ه فالتنزیه انما هو علی التنافی المذکور لا علی ما ذهب الیه المشائخ فی الاحتجاج فی هذا المقام علی هذا المرام من التمسکات التی یظهر انها لیست بادلة قطعیة بعد البحث عنها حیث ذهبوا فی الاستدلال الی نفی العرضیة الی ان معنی العرض الخ ۱۲ (عرس)

من اجتماع الاجزاء الناقصة كمال للكل كما انه يحصل من اجتماع الشعرات
قوة للحبل المركب منها ليست لكل واحد منها (وايضا) هذا دليل على انه
ليس بمصور ولا بمتشكل (اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والكيفيات
من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة وغير ذلك (فيلزم اجتماع
الاضداد او على بعضها[1] وهي مستوية الاقدام في افادة المدح) بثبوتها
(والنقص بعدم ثبوتها (وفي عدم دلالة المحدثات[2] عليه) يعني مستوية
الاقدام في عدم دلالة المحدثات على كون الواجب متصفا ببعض الصور
دون بعض و ببعض الاشكال دون بعض و ببعض الكيفيات دون بعض
فاذا كان كذلك فلو كان الواجب على بعض دون بعض يلزم الترجيح
بلا مرجح (فيفتقر[3] الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا
يرد المنع هنا بان يقال لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته ولا يدخل
تحت قدرة الغير (بخلاف[4] مثل العلم والقدرة) هذا اشارة الى جواب
ما يقال وهو انتم قلتم او على بعضها يلزم الترجيح بلا مرجح لانها مستوية
الاقدام في افادة المدح والنقص وهذا القول منقوض بالصفات وهي
الواحد والحي الى آخره قلنا في هذه الصفات مرجح (فانهما) اي العلم
والقدرة (من صفات الكمال كما تدل المحدثات على ثبوتهما) كما مر من ان ايجاد
العالم على هذا النمط البديع لا يكون بدون العلم والقدرة وغيرهما
(واضدادهما) اي العلم والقدرة (صفات نقصان ولا دلالة) للممكنات
(على ثبوتها) اي على ثبوت اضدادهما (لانها) تعليل لقوله لا على ما ذهب اليه
المشائخ (تمسكات ضعيفة) وقد بينا ضعفها في اثناء التقرير فيما سبق
ولا نعيدها (توهن) اي تضعف (عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين
زعما منهم) اي من الطاعنين (ان تلك المطالب العالية) اي الصفات
السلبية (مبنية على امثال هذه الشبه الواهية واحتج المخالف) منهم
الكرامية ذهبوا الى كونه في الجهة ككون الاجسام فيها بحيث يشار اليه
بانه هنا (بالنصوص الظاهرة في الجهة والجسمية والصورة والجوارح)
في الجهة كقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) والصورة كقوله
عليه الصلوة والسلام (خلق الله آدم على صورته) وما يصدق في ليلة المعراج

[1] اي بعض الصور والاشكال والكيفيات وهي اي هذه الامور المذكورة التي وقع التردد فيها بين الاتصاف بجميعها او بعضها ۱۲ (عرس)

[2] التي يستدل بها في اثبات الصانع وصفاته

[3] المتصف بتلك البعض

[4] فالمشائخ لما استدلوا على انه تعالى لا يجوز ان يتصف ببعض تلك الامور للزوم الترجيح من غير مرجح او الافتقار الى المرجح المستلزم للحدوث استشعروا الاعتراض بانهم قد اثبتوا له تعالى هذه الصفات المخصوصة وهي بعض من مطلق الصفات في الجملة فيلزم ههنا ما يلزم هناك فاجابوا بما حاصله ان الصفات الثابتة له تعالى صفات كمال واضدادها صفات نقص فليست مستوية في المدح والنقص حتى يلزم من اثبات بعضها احد المحذورين المذكورين وان اعترض عليهم ايضا بانه يجوز ان يكون هنا الصفات كمال لم نرى هذه فاثبات ما دون تلك اثبات بعض دون بعض (حاشيه برحاشيه)

على صورة شاب امرد) والجوارح كقوله تعالى (بل يداه مبسوطتان) وقوله (لما خلقت بيدى) وقوله عليه الصلوة والسلام (قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن) وقوله عليه الصلوة والسلام (ان الله يضحك على اوليائه حتى يبدو نواجذه) وهذه الآيات والاحاديث كلها تدل على الجسمية بظواهرها لم تؤول ولو ذكرت التأويلات فى الآيات والاحاديث المروية فى هذا الباب لطال الكلام وفات المرام وكثر الملام والجواب الجامع الشامل الصحيح ان يقال ان الادلة السمعية المحتملة لا تعارض الادلة السمعية المحكمة بل يجب حمل المتشابهات على المحكمات التى هن اصل الكتاب (وبان كل موجودين فرضا لا بد وان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مباينا له فى الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا للعالم فى جهة فيتحيز فيكون) الله تعالى (جسما او جزء جسم مصورا متناهيا) قوله وبان كل موجودين فرضا الخ دليل عقلى على انه تعالى جسم ومصور (والجواب) عن الدليل العقلى (ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس) اى العالم (والادلة القطعية قائمة على التنزيهات) هذا جواب عن الدليل النقلى (فيجب ان يفوض علم النصوص) الدالة على الجهة والجوارح بحسب الظاهر (الى الله تعالى على ما هو دأب السلف ايثارا) اى اختيارا مفعول له لقوله ان يفوض (للطريق الاسلم) وانما كان اسلم لسلامته بالكلية عن الاعتبار بغير المراد فيلزم الزيغ وتشويش العقيدة على من لا يسع عقله لدقائق التأويلات ولبدائع الاستعارات وهو الموافق للوقف فى قوله (وما يعلم تأويله الا الله) (او تؤول بتأويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون) التأويل من تأولت الشئ اى صرفته ووجهته وهو انكشاف دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر (دفعا) مفعول له لقوله على ما اختاره (لمطاعن الجاهلين وجذبا) اى منعا (لضبع القاصرين) عن ادراك الحقائق (سلوكا) مفعول له لقوله او تؤول (للسبيل الاحكم) لاحكامه اساس الدين عن تطرق خلل اليه بظواهر يتبادر منها الفهم الى ما يمتنع ان يكون مرادا بانه يصلح لذلك وهو الموافق لعطف قوله والراسخون على الله والاول اولى بالنسبة الى العامة والثانى احق بالقياس

(بقيه حاشيه صفحه ١١٢) المستوية فى افادة المدح اما لانها وان كانت مستوية فى كونها صفات كمال لكنها متفاوتة من حيث دلالة الحدثان فان تلك الصفات لم تدل عليها الحدثات دلالة هذه الصفات المقدسة فان الحدثات دلت على ثبوتها له تعالى والحاصل ان الشارح لم يتمسك فى هذه التنزيهات بهذه الادلة التى تمسك بها الشارح للشك اليه لانها تمسكات ضعيفة ١٢ (ابن عرس)

الى الخامسة فان الادلة النقلية لا تعارض القواطع العقلية التى لا تقبل التأويل
لان العقلية اصل النقلية لتوقف النقل على العقل لانه يتوقف على ما يتوقف
على العقل من معرفة وجود البارى وكونه فاعلا مختارا وامرسال الرسل
ومعرفة المعجزة فلو رجح النقل على العقل يلزم تكذيب العقل الذى هو
الاصل لتصديق الفرع وهو محال لاستلزام تكذيب الاصل تكذيب الفرع
ايضا لان صدق الفرع مبنى على صدق الاصل ضرورة فاذا لم تعارض النقلية
العقلية فنحن بين امرين اما ان نفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف
او نشتغل بتأويلها على وجه يليق على ما هو طريق الخلف وهو طريق
المحققين من المتأخرين (ولا يشبهه شئ اى لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة
الاتحاد فى الحقيقة) كاتحاد زيد وعمرو وغيرهما من افراد الانسان فى الماهية
الانسانية (فظاهر) اذ ليس بين الله وغيره مماثلة لعدم اتحادهما فى النوع
والا لزم ان لا يكون محدث العالم وصانعه واحدا وهو خلاف للقدر ضرورى
ما ثبت بالبرهان وهو محال (واما اذا اريد بها) اى بالمماثلة (كون
الشيئين بحيث يسد) اى يقوم (احدهما) اى احد الشيئين (مسد الآخر)
اى يصلح كل لما يصلح له الآخر فلان شيئا) جواب اما (من الموجودات
لا يسد مسده تعالى) اى مسد البارى تعالى (فى شئ من الاوصاف فان اوصافه
تعالى من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما فى المخلوقات) اى
من الاوصاف التى فى المخلوقات (بحيث لا مناسبة بينهما) اى بين اوصاف البارى
تعالى وبين اوصاف المخلوقات ؛ فان قلت ما الفرق بين المعنيين فى المماثلة؛
قلت لعل المعنى الثانى اعم من المعنى الاول لان الشيئين لما اتحدا فى الحقيقة
كان كل منهما سادا مسد الآخر من غير عكس ؛ قال قدماء المتكلمين ذاته
تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال
اربعة الوجوب والحياة والعلم والقدرة التامات وقيل يمتاز عنها بالالوهية
التى هى حالة خامسة مبدأ لهذه الاربعة ورد عليهم بان الشركة
فى الذاتية تستلزم الامتياز بالمتعين فيلزم التركيب من المميز والمشترك وكون
الغير مجانسا له تعالى لو كان المشترك جنسا ومشاركا له تعالى فى الماهية لو كان
المشترك نفس الماهية والمذكور فى عدم المماثلة هو الدليل العقلى واما النقلى

له الدلائل النقلية هل
تفيد اليقين بما يستدل بها
عليه من المطالب اولا قيل
لا تفيد وهو مذهب المعتزلة
وجمهور الاشاعرة لتوقفه
على العلم بالوضع اى وضع
الالفاظ المنقولة عن النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم
والارادة اى على العلم بان
تلك المعانى مرادة له والاول
انما يثبت بنقل اللغة والنحو
والصرف واصولها تثبت
برواية الآحاد وفروعها
بالاقيسة وكلاهما ظنيان
والثانى يتوقف على عدم
نقل تلك الالفاظ عن معانيها
المخصوصة فى زمن النبى
عليه السلام الى معان
اخرى وعلى عدم الاشتراك
والمجاز والاضمار
والتخصيص والتقديم والتأخير
والكل لجوازه لا يجزم
بانتفائه بل غايته الظن
ثم بعد العلم بالوضع والعلم
بالارادة لا بد من العلم بعدم
المعارض العقلى الدال على نقيض
ما دل عليه الدليل النقلى
اذ لو وجد المعارض على الدليل
النقلى بان يدل النقلى
عن معناه الى معنى آخر مثاله
قوله تعالى
(الرحمن على العرش استوى)
فانه يدل على الجلوس وقد
عارضه الدليل العقلى الدال
على استحالة الجلوس فى حقه
تعالى فيؤول الاستواء
بالاستيلاء وانتقى المعارض
(بقيه بر صفحه آئنده)

بقوله تعالى (ليس كمثله شئ) (قال فى البداية) بيان لقوله لا مناسبة بينهما (ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث) لانه حصل لنا بعد ما لم يكن فينا (وجائز الوجود ومتجدد فى كل زمان فلو اثبتنا العلم صفة لله تعالى لكان موجودا وصفة) لا عرضا (وقديما وواجب الوجود) اى لا جائز الوجود (ودائما) اى لا يتجدد فى كل زمان (من الازل الى الابد فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه هذا كلامه) اى كلام البداية قيل هذا يشعر بان المماثلة تحصل بالشركة فى وجه من الوجوه (وقد صرح) صاحب البداية عديدا به التصريح فى موضع آخر (بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك فى جميع الاوصاف حتى لو اختلفا) اى شيئان (فى وصف واحد انتفت المماثلة) المقصود من هذا الكلام بيان ان ما ذكره صاحب البداية مخالف لما ذكره الشيخ ابو المعين فى كتابه المسمى بالتبصرة لان المفهوم من كلام صاحب البداية ان المماثلة هى الاشتراك فى جميع الاوصاف وان المفهوم من كلام الشيخ ابى المعين ان المماثلة هى الاشتراك فى بعض الاوصاف دون جميع الاوصاف فيكون بين الكلامين مخالفة (وقال الشيخ ابو المعين) وهو من مشائخ المتكلمين (فى التبصرة انا نجد اهل اللغة لا يمتنعون من القول بان زيدا مثل عمرو فى الفقه اذا كان يساويه فيه) اى اذا كان عمرو يساوى زيدا فى الفقه (ويسد مسده فى ذلك الباب) اى فى ذلك الفقه (وان كان بينهما) اى بين زيد وعمرو (مخالفة بوجوه كثيرة وما يقوله الاشعرى) من تتمة كلام الشيخ ابى المعين والاشعرى جماعة منسوبة الى الشيخ ابى الحسن الاشعرى (من انه لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء) فى القياس (فى الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة) والدليل على ارادة النبى عليه الصلاة والسلام الاستواء فى الكيل لا مطلق الاستواء انه لو كانت الحنطتان مستويتين فى الكيل جاز بيع احدهما بالاخرى وان تفاوت الوزن بكون احدهما ثقيلة والاخرى خفيفة وعدد الحبات بان يكون حبوب احدهما كبيرة وحبوب الاخرى صغيرة ولا شك ان الشيئين اذا كانا متساويين فى الكيل وكان عدد احدهما

(بقيه حاشيه صفحه ۱۱۴) العقل على الدليل النقلى لانه لا يمكن العمل بهما بان يحكم بثبوت مقتضى كل منهما لاستلزامه اجتماع النقيضين ولا بنفيهما وتقديم النقل على العقل ابطال للاصل بالفرع وفيه ابطال الفرع ايضا لانه حينئذ يكون صحة النقل متفرعة على حكم العقل الذى يجوز فساده وبطلانه فلا يكون النقل مقطوع الصحة فتقديم من تقديم النقل تقدم به على العقل مع صحته واذا ادى اثبات الشئ وتصحيحه الى ابطاله كان متناقضا ومستلزما النقيض نفسه فكان باطلا ومحالا والحق ان الدلائل النقلية قد تفيد اليقين اى فى الشرعيات بقرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة نقلت الينا تدل تلك القرائن على انتفاء الاحتمالات فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فى زمن رسول الله فى معانيها التى يراد بها الان والتشكيك فيه سفسطة وكذا الحال فى صيغة الماضى والمضارع والامر والنهى واسم الفاعل وغيرهما وكذا رفع الفاعل ونصب المفعول ۱۲ (ع)

الاکثر من عدد الآخر کان الاکثر عددا صغیرا والاقل عددا کبیرا ولو کان مراد النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم بالمتساویین ھی المساوات من جمیع الوجوہ لما جاز بیع احدی الحنطتین بالاخری عند الاستواء فی الکیل وللاختلاف فی ھذہ الاشیاء واللازم باطل وکذا الملزوم (والکلام ھذہ لا مخالفۃ) ھذا اشارۃ الی التوفیق والتلفیق من جانب الشارح بین ما قالہ صاحب البدایۃ والاشعری وبین ما قالہ النبی علیہ الصلوۃ والسلام فی الحدیث المذکور (لان مراد الاشعری المساواۃ من جمیع الوجوہ فیما بہ المماثلۃ کالکیل مثلا) لا فی کل شیء (وعلی ھذا) ای علی تقدیر ان لا تخالف بین الحدیث وبین کلام الاشعری (ینبغی ان یحمل کلام البدایۃ ایضا) ای ککلام الاشعری (ولا فاشتراک الشیئین فی جمیع الاوصاف ومساواتھما) ای الشیئین (من جمیع الوجوہ یرفع التعدد) قیل ھذا ممنوع لجواز التغایر بخصوص ذاتیھما مع الشرکۃ فی جمیع الوجوہ یقال فی جوابہ ان خصوص الذات من جملۃ الوجوہ فالاتحاد لازم للشرکۃ فی جمیعھا فکیف یتصور التماثل لان المماثلۃ انما تکون بین الشیئین (ولا یخرج عن علمہ وقدرتہ شیء لان الجہل بالبعض دون الایجاب الجزئی نقیض السالبۃ الکلیۃ فاذا بطل الایجاب الجزئی تعین المراد وھو السالبۃ الکلیۃ وھی ان لا یخرج عن علمہ شیء (او العجز عن البعض نقص وافتقار الی مخصص) لان نسبۃ اللہ تعالی الی جمیع الاشیاء علی السواء فیکون علمہ بالبعض دون البعض وکذا قدرتہ بالبعض دون البعض یحتاج الی مخصص ومرجح فیکون الباری تعالی محتاجا الی الغیر فھو ینافی کونہ محدثا للعالم وصانعا لہ (مع ان النصوص القطعیۃ ناطقۃ بعموم العلم) ای علم الباری (وشمول القدرۃ فھو بکل شیء علیم وھو علی کل شیء قدیر لا کما زعمت الفلاسفۃ من انہ لا یعلم الجزئیات) وحجتھم فی ذلک انہ لو کان عالما بان زیدا فی الدار عند کونہ فیھا فعند خروجہ من الدار ان بقی علمہ بکونہ فیھا یکون جہلا لا علما وان لم یبق علمہ بذلک کان تغیرا والتغیر علی اللہ تعالی محال فلا یکون عالما بالجزئیات لکونھا متغایرۃ اما الکلیات فلا تغایر فیھا فلا یقع التغیر فی علم الباری فیکون عالما بالکلیات والجواب عنہ بانہ لیس العلم عبارۃ عن حصول صورۃ مساویۃ للمعلوم حتی یلزم من تغیر العالم لتغیر ذات العلم

لہ فحاصل مذھب الفلاسفۃ ان اللہ تعالی یعلم الاشیاء کلھا بطریق التعقل لا بطریق التخیل والاحساس لعقدان الاولیۃ کما یعزب عن علمہ تعالی مثقال ذرۃ فی الارض ولا فی السماء لکن علمہ تعالی لما کان بطریق التعقل لم یکن ذلک مانعا عن وقوع الشرکۃ ولا یلزم من ذلک ان لا یکون بعض الاشیاء معلوما لہ تعالی عن ذلک بل ما ندرکہ علی وجہ الاحساس والتخیل یدرکہ تعالی علی وجہ التعقل فالاختلاف فی طریق الادراک لا فی المدرک ھذا ما افادہ العلامۃ الدوانی فی تصانیفہ والیہ اشار المحقق الطوسی فی شرح الاشارات ۱۲ (عبد الحکیم)

بتغیر الصورة المساویة بل العلم عبارة عن التعلق بین العالم والمعلوم والتغیر فی التعلق لا یوجب التغیر فی الذات ولا التغیر فی الصفات الحقیقیة والمحال هو الثانی دون الاول، قال الامام فی تفسیره ونبین هذا بمثال فی الحسیات ولله المثل الاعلی وهو ان المرآة الصافیة الصقیلة اذا علقت فی موضع وقوبل فی وجهها جهة ولم تحرك ثم عبر علیها زید لابسا ثوبا ابیض یظهر زید فی ثوب ابیض واذا عبر علیها عمرو بلباس اصفر یظهر فیها کذلك فهل یقع فی ذهن احد ان المرآة مع کونها حدیدا تغیرت او یقع له انها تبدلت ویوما تبدلت او بین صبح ومساء انها فی صقالتها اختلفت او یخطر بباله انها من مکانها انتقلت لا یقع لاحد شیء من هذه الاشیاء فافهم علم الله تعالی من هذا المثال فان المرآة ممکنة التغیر وعلم الله تعالی غیر ممکن التغیر (ولا یقدر علی اکثر من واحد) لانهم یقولون الواحد لا یصدر عنه الا واحد لانه لو قدر علی اکثر من واحد لزم ان لا یکون الباری تعالی واحدا لان حیثیة صدور احد الامرین غیر حیثیة صدور الامر الآخر فلا یکون واحدا من جمیع الوجوه وهو خلاف المقدر والجواب انه یلزم من الدلیل المذکور ان لا یصدر الواحد عن الواحد لانه لو صدر عن الواحد یکون مصدرا مغایرا له تعالی فلا یکون الواحد من جمیع الوجوه وهو خلاف المقدر والتالی باطل وکذا المقدم (والدهریة انه تعالی لا یعلم ذاته) والدهریة قوم یثبتون واجب الوجود لکن یسندون الحوادث الی الدهر ومنشأ شبهتهم ان العلم نسبة والنسبة لا تکون الا بین المنتسبین ونسبة الشیء الی نفسه محال؛ والجواب منع کون العلم نسبة بل هو صفة ذات ونسبة الصفة الی الذات ممکنة ویمکن ان یجاب عنه بوجه آخر بان التغایر الاعتباری کاف فی تحقق النسبة فان الذات من حیث امکان عالمیته مغایر له من حیث امکان معلومیته فلا اشکال (والنظام انه تعالی لا یقدر علی خلق الجهل والقبح) استدل النظام بانه لو قدر علی خلق الجهل والقبح لزم ان یکون جاهلا وقبیحا لان خالق الجهل جاهل وخالق القبح قبیح؛ والجواب عنه ان یقال لا نسلم ان خالق الجهل والقبح جاهل وقبیح بل الجاهل هو المتصف بالجهل لا الخالق به ولا یلزم من خلق الشیء اتصافه به فلا یلزم ما ذکره النظام واستدلال آخر

لعله لا یقال مذهب الفلاسفة هو الایجاب والقدرة ینافیه اذ نقول منافاة الایجاب هو القدرة بمعنی صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنی انه ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل فمتفق علیه بین الفریقین الا ان الفلاسفة یجعلون مشیئة الفعل لازمة حاصله ان القدرة معنیین احدهما صحة الفعل والترك ای یصح منه الایجاد وترکه ولیس شیء منهما لازما لذاته بحیث یستحیل الانفکاك عنه وهذا مذهب المليين وهو مناف للایجاب وثانیهما ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل وهذا المعنی متفق علیه بین الفریقین الا ان الحکماء ذهبوا الی ان مشیئة الفعل الذی هو الفیض والجود لازمة لذاته ۱۲ (خیالی، عبد الحکیم)

النظام انه تعالیٰ لا یقدر علی خلق الجهل والفعل القبیح فانه تعالیٰ لو قدر
علی الفعل القبیح لکانت قدرته علیه اما مع العلم بقبحه او بدونه والاول
سفه والثانی جهل وکلاهما نقص یجب تنزیه الله تعالیٰ عنه ۰ والجواب
انه لا قبح بالنسبة الی الله تعالیٰ فان الکل ملکه فله ان یتصرف فیه علی
ای وجه اراد ولئن سلم قبح الفعل بالقیاس الی الله تعالیٰ فغایته عدم الفعل
لوجود الصارف والمانع وهو القبح وذلک لا ینافی القدرة علیه والبلخی
انه تعالیٰ لا یقدر علی مثل مقدور العبد) کالصوم والصلوة واستدل البلخی
علی ذلک بانه لو قدر علی مثل مقدور العبد لزم ان یکون العبد مماثلا لله تعالیٰ
وقد ثبت انه لا یماثله شیء من الموجودات ۰ والجواب عنه لا نسلم انه یلزم من ذلک
ان یکون العبد مماثلا له تعالیٰ فی القدرة لان قدرة الله تعالیٰ ازلیة قدیمة دائمة
وقدرة العبد حادثة زائلة غیر دائمة فلا یکون مماثلا له تعالیٰ ۰ واستدل البلخی
بوجه آخر علی انه تعالیٰ لا یقدر علی مثل مقدور العبد فانه تعالیٰ لو قدر علیه
لکان فعله تعالیٰ اما طاعة مشتملة علی مصلحة او معصیة مشتملة علی مفسدة
او سفها خالیا عنهما او مشتملا علی متساویین منهما کما ان فعل العبد کذلک
والکل محال علی الله تعالیٰ فلا یکون قادرا علی مثل مقدور العبد ۰ والجواب
انها ای ما ذکرتموها من صفات الافعال اعتبارات تعرض الفعل بالنسبة
الینا وصدوره منا بحسب قصدنا ودواعینا واما فعله تعالیٰ فخال عن هذه
الاعتبارات فجاز ان یصدر عنه تعالیٰ مثل فعل العبد مجردا عنهما
فان الاختلاف بینهما بالعوارض لا ینافی التماثل فی الماهیة وعامة المعتزلة انه
تعالیٰ لا یقدر علی نفس مقدور العبد) کحرکة الید والرجل والرأس واستدل
المعتزلة علی ذلک بان المقدور الواحد لا یدخل تحت القدرتین قدرة الله تعالیٰ
وقدرة العبد ۰ ویجاب بانه یجوز ان یدخل المقدور الواحد تحت القدرتین
اذا اختلفت الجهة فههنا کذلک فان المقدور الواحد یدخل تحت قدرة الله
تعالیٰ خلقا وتحت قدرة العبد کسبا لا خلقا لانه لا خالق الا هو ولا رازق
الا هو وغیر ذلک (وله[1] صفات) لما ثبت من انه عالم قادر حی الی غیر ذلک
ومعلوم ان کلا من ذلک یدل علی معنی زائد علی مفهوم الواجب) هذا مسلم
لکنه لا یستلزم کون ذلک المعنی صفة حقیقیة لذات الواجب کما ادعاه

[1] قدم الاسم القسیم فنبه علی انه لا یشارک صفاته صفات غیره الا فی الاسم فهی مختصة به لا یشارکه غیره فیها وقد نبه باضافة الصفات الیه وجمعها علی مغایرتها للذات وثبوت انه حی قادر عالم الی غیر ذلک بالشرع والعقل ولا خفاء فی ان العقل کما یدل علی ثبوت هذه الاسماء یدل علی ثبوت الصفات من غیر حاجة الی التمسک بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مبادیها فان اتقان افعاله تعالیٰ کما یدل علی کونه عالما یدل علی ثبوت العلم له والشرع کما یدل علی اطلاق العالم علیه تعالیٰ دل علی اضافة العلم الیه ولما بنی ثبوت الصفات علی ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء علی اثبات الصفات ۱۲ (عصام)

اهل السنة والجماعة فان الوجود والوحدة ونحوهما يدل على معنى زائد على
مفهوم الواجب فلا ترادف بينهما مع انه ليس بصفة حقيقية بل الوجود
وصف اعتباری وكذا الوحدة ونحوها كالاولية والآخرية (وليس الكل
الفاظا مترادفة) لان مفهوم كل واحد منهما يغاير مفهوم الآخر (وان صدق
المشتق) ای معلوم ان صدق المشتق (على الشئ يقتضى ثبوت مأخذ
الاشتقاق له) ای الشئ يعنى اذا صدق على الواجب انه عالم يقتضى
ثبوت العلم له (فثبت له تعالى صفة العلم والقدرة والحياة وغيرها لا كما زعم
المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة
قولنا اسود لا سواد له) قيل لا نسلم استحالته فضلا عن ظهورها اذ انهم
يقولون انه تعالى يعلم الاشياء بذاته ويفعلها بذاته وان صفته عين ذاته
ومرادهم بذلك ان ذاته تعالى فى كماله بحيث يعلم الاشياء ويفعلها كما هى
بلا حاجة الى صفة حقيقية قائمة بذاته كما قال اهل السنة والجماعة فليس
دعواهم كدعوى اسود لا سواد له كما زعموا لان السواد محسوس وعرض
لا يمكن انكاره (وقد نطقت النصوص) ای الآيات (بثبوت علمه وقدرته
وغيرهما) كقوله تعالى (وهو على كل شئ قدير وهو بكل شئ عليم) وغير
ذلك والواو فى وقد نطقت للحال (ودل صدور الافعال المتقنة) ای المحكمة
(على وجود علمه وقدرته لا على مجرد تسميته قادرا وعالما) بلا وجود العلم
والقدرة (وليس النزاع) ای كانه اشارة الى رد ما قاله بعض الشراح
من ان النزاع بيننا وبين المعتزلة فى العلم والقدرة من جملة الكيفيات والملكات
فانا قائلون بالعلم والقدرة كذلك فى حق البارى تعالى والمعتزلة لا يقولون بهما
وحاصل هذا الرد ان يقال ليس النزاع المذكور بيننا وبين المعتزلة فى العلم
والقدرة المذكورين فان العلماء اتفقوا على انه تعالى لا يتصف بالعلم والقدرة
بهذا المعنى لان العلم والقدرة بهذا المعنى منفى عن ذات الله تعالى بالاتفاق
والخلاف فيهما لا فى العلم والقدرة والحياة التى من جملة الكيفيات والملكات
لما صرح مشائخنا رحمهم الله تعالى) تعليل لقوله وليس النزاع الخ (من ان الله
تعالى حى وله) ای هو تعالى (حياة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله
تعالى عالم وله علم ازلى) وبهذا المعنى يبطل كون علمه ملكة لان الملكة

له اذ المفهوم من العالم هو المتصف بالعلم والمفهوم من القادر هو المتصف بالقدرة والعلم غير القدرة ۱۲ (ابن عرس)

که وبين مع عن الفريقين بان قولهم هو عالم ولا علم له بعض انه لا علم زائد له فقولهم هذا بمنزلة ان سواده اسود بسواد هو عينه لا بمنزلة اسود ولا سواد له ۱۲ کلنبوی فى حاشية الجلال

تصل الشئ بعدمن مما لايمما تصل بالملامسة (فهامل) بجميع الاشياء
(ليس بعرض) وبهذا يبطل كون علمه من الكيفيات (ولا مستحيل البقاء
ولا ضروري ولا مكتسب) لان الضروري والاكتسابي في علم الانسان
(وكذا في سائر الصفات كالقدرة والارادة بل النزاع) اضراب عن قوله
وليس النزاع في العلم الخ (في انه كما ان العالم منا عالم بعلم هو عرض قائم به)
اى بالعالم (زائد عليه حادث) فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة
زائدة عليه اولا وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا
ان صفاته تعالى عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات
عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك) فكونه تعالى قادرا وعالما بلا علم
لا بالصفة الحقيقية وقالت الفلاسفة ان ما يجوز اطلاقه على الخلق لا يطلق
على الحق حقيقة لانتفاء المماثلة بينه وبين الخلق وهي تثبت بالاشتراك
في مجرد التسمية عندهم وهو باطل لانها لو ثبتت لثبتت التضاد ايضا وذهب
المتأخرون من الفلاسفة الى انها عين الذات ويقرب من قولهم قول
المعتزلة ان الله تعالى عالم بلا علم بل بالذات حي بلا حياة بل بالذات وكذا
البواقي وانكرت الباطنية والفلاسفة كون الله تعالى عالما وايجابا قادرا على
التحقيق وزعمت ان ما يوصف به الخلق لا يوصف به الله تعالى واعترفت
المعتزلة باتصاف الله تعالى بانه حي عالم سميع مريد بصير متكلم ولكن انكرت
وجود هذه الصفات وقيامها بذات الله تعالى والمغايرة بين مذهب المعتزلة
والفلاسفة انما هي في اطلاق الفاظ الصفات على الله تعالى فجوزته المعتزلة
ولم تجوزه الفلاسفة (فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات)
اى لا يلزم على ما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة تكثر في الذات ولا تعدد
في القدماء والواجبات الذي هو ينافي التوحيد بخلاف ما ذهب اليه
اهل الحق فانه يلزم على ذلك التقدير تكثر في الذات والتعدد في القدماء
المنافي للتوحيد الثابت بالدليل (والجواب) من طرف اهل الحق
(ما سبق من ان المستحيل تعدد الذوات القديمة بذواتها وهو غير
لازم) بل اللازم ما ذهب اليه اهل الحق تعدد الصفات القديمة وهو لا ينافي
التوحيد لجواز تعدد الصفات مع وحدة الذات كذات زيد فانه

له قوله حادث الخ تنبيه
على ما عرفت من انه لا وجود
للعلم في الخارج عند كثير
من المتكلمين ۱۲ ح
له بل اللازم ما ذهب
اليه اهل الحق تعدد الصفات
القديمة وهو لا ينافي التوحيد
لجواز تعدد الصفات مع
وحدة الذات كذات
زيد فانه ذات واحد مع
انه يجوز ان يتصف
بصفات متعددة فتكون
وحدة الذات مع تعدد
الصفات جائزا بلا مرية ۱۲
(عبد الحكيم)

ذات واحدة مع انه يجوز ان يتصف بصفات متعددة فيكون وحدة الذات مع تعدد الصفات جائزا بلا مرية (ويلزمكم) الخطاب للفلاسفة والمعتزلة (كون العلم[1] مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق) لان كل واحد من هذه الصفات على تقدير كونها عين الذات كان كل واحد منها عين الآخر ولزم الفساد المذكور (وكون الواجب غير قائم بذاته)[2] لان الصفات غير قائمة بذاتها فاذا كان الله تعالى هو الصفات وجب ان لا يكون قائما بذاته (الى غير ذلك من المحالات) قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحياة الى آخره انما يلزم ان لو قالوا بثبوت صفة هي عين الذات ولم يقولوا بها بل قالوا ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على الصفات بلا حاجة الى صفات ازلية (ازلية لا كما زعمت الكرامية) وهي بتخفيف الراء وتشديد الياء منسوب الى الكرام على وزن حذام وهو رجل كان في زمان السلطان محمود بن سبكتگين (من ان له صفات لكنها حادثة) اى مسبوقة بالعدم قالوا كل حادث يحتاج اليه البارى تعالى في الايجاد فهو قائم بذاته تعالى وقيل هو الارادة وقيل قول كن فيستند الى القدرة القديمة وباقى المخلوقات يستند اليهما واحتجوا عليه بانه تعالى متكلم سميع بصير اتفاقا ولا تتصور هذه الصفات الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حوادث فيجب حدوث تلك الصفات ايضا؛ واجيب بتجدد تعلق تلك الصفات دون انفسها وسيأتي تمام تحقيقه (لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى) علة لقوله لا كما زعمت اى تعليل للنفي اتفق اهل السنة والاعتزال على استحالته، واحتجوا عليها بوجوه منها ان صفته تعالى صفة كمال فالخلو عنها نقص قيل هذا مسلم في الصفات القديمة كالعلم والقدرة فان الجهل والعجز نقص واما الصفات الحادثة فلا نسلم ان الخلو عنها نقص فان خطاب التكوين كمال وقت ارادة الحادث لا غير وايضا الصفات المتجددة من قبيل الافعال والخلو عن الفعل جائز اتفاقا كخلو العالم فيما لم يزل وكون الخلو نقصا في الفعل القديم بذاته دون غيره تحكم مع ان الحدوث لا يستلزم الخلو لجواز تعاقبه لا الى نهاية وكون ذاته متأثرا بفعل نفسه لا ينافي الوجوب كيف وقد ذهب اهل السنة الى ان ذاته تعالى اوجد صفاته في ذاته

---

[1] والجواب من جانب الفلاسفة ان اتحاد المفهومين كمفهوم القدرة والعلم مثلا محال وهو ليس بلازم اذ لا يقولون بكونه قادرا عين كونه عالما بل يقولون ان ما يصدق عليه القدرة اعنى ذات الواجب تعالى يصدق عليه العلم فلا يلزم اتحاد الذاتين وهو ليس بمحال اذ يجوز صدق المفهومات المتغايرة على ذات واحدة (عبد الحكيم)

[2] لزم ان يقولوا ان ما صدق عليه العلم وكذا سائر الصفات في شأنه تعالى قائم بذاته لانه عين ذاته تعالى بخلاف ما يصدق عليه العلم في شأننا فانه غير قائم بذاته لكونه مغايرا لذاتنا ويجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك ١٢ (عبد الحكيم)

(قائمة بذاته ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم به) اى بذلك الشئ
(لا كما زعمت المعتزلة من انه متكلم بكلام هو قائم بغيره) يعنى ليس بقائم
بذاته تعالى بل بخلقه تعالى فى غيره كاللوح المحفوظ او جبرائيل عليه الصلوة
والسلام او النبى عليه الصلوة والسلام (لكن مرادهم نفى كون الكلام
صفة له لا اثبات كونه) اى الكلام (صفة له غير قائم بذاته) لان بداهة
العقل حاكمة باستحالة كون صفة الشئ قائما بالشئ الآخر (ولما تمسكت
المعتزلة بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيد لما انها موجودات قديمة
مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله وتعدد القدماء بل تعدد الواجب
لذاته على ما وقعت الاشارة اليه) الضمير يعود الى ما (فى كلام المتقدمين)
يعنى قالوا الواجب والقديم مترادفان (والتصريح به) اى بتعدد الواجب
(فى كلام المتأخرين) كالامام حميد الدين الضرير (من ان واجب الوجود
بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى) الواو فى وقد كفرت
للحال (باثبات ثلثة) لقوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة)
(من القدماء فما بال الثمانية) وهى الحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع
والبصر والكلام والتكوين (او اكثر) كالبقاء والقدم والاستواء والوجه
واليد والعين والجنب والاصبع واليمين واثبت القاضى ابو الحاتم والذوق
واللمس وراء العلم (اشار) جواب لما (الى الجواب بقوله وهى لا هو ولا غيره)
يعنى ان صفات الله تعالى ليست عين الذات) كما ذهب اليه المعتزلة ونفوا الصفة
(ولا غير الذات) كما زعمت الكرامية (فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء)
اما انها ليست عين الذات فلانها لو كانت عين الذات يلزم اتحاد الذات
والوصف القائم به فى المفهوم ويلزم الترادف بين الاسم والوصف وهو
محال واما انها ليست غيرها فلان الصفات لو كانت غيرها لكانت اما قائمة
بنفسها او قائمة بغيرها وكل واحد منهما ظاهر البطلان فلا يكون غيرها له
وهو المطلوب (والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم
ذلك) اى لزم للنصارى القدماء المتغايرة هذا جواب ما يقال وهو ان
النصارى لا يقولون بالقدماء المتغايرة كما قلتم ولم كفرت النصارى فاجاب
بقوله وان لم يصرحوا الى آخره وانما هو التفسهم نصارى لانهم نزلوا قرية

سمعوا تعليق وجه ونفس) اى كما يليق بذاته وصفاته (هو له صفات بلا كيف ولا يقال ان يده قدرته او نعمة لان فيه) اى فى تأويله (ابطال الصفة) اى فى الجملة لانه تعالى حيث اطلق اليد لم يذكر القدرة والنعمة (فهو) اى ابطال الصفة من اصلها وباسرها (قول اهل القدر) اى عموما (واعتزال) ولكن يده صفته بلا كيف وغضبه ورضاه صفتان من صفاته بلا كيف (فقه اكبر مع شرحه لعلى القارى)

يقال لها ناصرة ونزل بها عيسى عليه الصلوة والسلام فنزلوا منازله
ودخلوا بينهم ويقال انما سموا انفسهم نصارى بقول عيسى عليه الصلوة
والسلام من انصارى الى الله (لانهما ثبتوا) اى النصارى (الاقانيم الثلثة
التى هى) اى الاقانيم الثلثة (الوجود والعلم والحياة) وسموها اى الاقانيم
(الاب) اى وسموا الوجود الاب (والابن) اى سموا العلم الابن والابن
من البناء لانه مبنى ابيه (وروح القدس) اى وسموا الحياة روح القدس
(وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه الصلوة والسلام فجوزوا
الانفكاك والانتقال) اى انفكاك العلم وانتقاله من ذات الله تعالى الى بدن
عيسى عليه الصلوة والسلام (فكانت) اى الاقانيم الثلثة (ذوات متغايرة)
لان الانتقال لا يكون الا فى الذوات قوله اقنوم هى كلمة سريانية بمعنى الصفة
وقيل بمعنى الاصل وعيسى بالعبرية ايشوع اى مبارك وقيل هو اعجمى لا يعرف
له اشتقاق وقيل هو مشتق من التعيس وهو البياض وقيل من العيس وهو
ماء الفحل وقيل هو من عاس يعوس اذا اصلح فعلى هذا تكون الياء منقلبة
عن واو (وللقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى
جواز الانفكاك) اى القائل من طرف المعتزلة فى رد هذا الجواب الذى
ذكره المصنف من اهل الحق، وحاصله ان يقال ان جوابكم هذا مبنى على
توقف التعدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك اى جواز انفكاك
كل واحد منهما اى من المتعدد والتكثر عن الآخر وليس كذلك لوجود
التعدد والتكثر بدون التغاير بهذا المعنى فى مراتب الاعداد والجزء مع الكل
فلا يكون التعدد والتكثر موقوفا على التغاير بمعنى جواز الانفكاك فلا يتم
مطلوبكم (للقطع بان مراتب الاعداد[2] من الواحد والاثنين والثلثة الى غير ذلك
متعددة ومتكثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا يغاير الكل) بمعنى
جواز الانفكاك لان الجزء من حيث انه جزء لا ينفك عن الكل وان جاز
ذلك بالنسبة الى ذاته وكذا الكل لا ينفك عن الجزء من حيث انه كل فيلزم
ان لا يتعدد ولا يتكثر مع انهما متعددان ومتكثران (وايضا لا يتصور نزاع
من اهل السنة فى كثرة الصفات وتعددها) اى الصفات (متغايرة كانت
او غير متغايرة) قوله وايضا الى آخره اشارة الى رد قوله ولا تكثر القدماء

---

[1] من غاية جهلهم جعلوا الذات الواحدة نفس ثلث صفات وقالوا انه تعالى جوهر واحد ثلثة اقانيم وارادوا بالجوهر القائم بنفسه ۱۲ (خيالى)

[2] العدد هو الكم المنفصل والانفصال فى الواحد فلا يكون الكم هو العرض الذى يمكن ابانته ان العرض فيه ثلاثة خطوط فان كان بين اجزائه حد مشترك اى حد وضع يكون به ابتداء لاحدهما ونهاية للآخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد ۱۲ (عبد الحكيم)

يعنى ان صفات الله تعالى متعددة ومتكثرة عندهم ومتغايرة كانت اوغير متغايرة) يعنى لم يتعرضوا التغاير وعدم التغاير (فالاولى ان يقال) فى جواب المعتزلة (المستحيل تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفات لان تعدد ذوات قديمة ينافى التوحيد وانما قال فالاولى ولم يقل فالصواب مع انه قطعى لان مآل التقرير السابق راجع الى هذا فهذا التقرير اولى لظهوره وبعبارة اخرى يعنى لما امكن منع جواب المص بقول هذا القائل فالاولى فى الجواب من جانب اهل السنة ان يقال المستحيل الى آخره وانما كان هذا الجواب اولى من جواب المصنف لعدم ورود المنع المذكور وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاتها) اى لذات الصفات هذا دفع الشبهة التى وقعت من قول المعتزلة وهو بل تعدد الواجب لذاته الى آخره (بل يقال هى) اى الصفات (واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها اعنى ذات الله تعالى وتقدس) واسم ليس راجع الى ما وخبره عينها والضمير فى عينها ولا غيرها راجع الى الصفات، وقوله اعنى ذات الله تفسير ما فى لما (ويكون هذا) اى قوله هى واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولا غيرها (مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله وصفاته يعنى انها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس واما فى نفسها) اى الصفات (فهى ممكنة) لانها محتاجة فى وجودها الى الذات (ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم) قوله ولا استحالة كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال كما ان جواب المصنف مردود بورود المنع المذكور عليه كذا هذا الجواب مردود بورود هذا المنع عليه فلا يكون هذا الجواب الذى ذكره هذا القائل اولى من جواب المصنف لاشتراكهما فى ورود المنع عليه غاية ما فى الباب ان المنع الوارد على جواب المصنف غير المنع الوارد على جواب هذا القائل واجاب الشارح عنه بقوله ولا استحالة فى قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم وواجبا له غير منفصل عنه واما اذا كان قائما بذات الحادث او قائما بذات القديم منفصلا عنه فلا يجوز قدم الممكن وحاصل هذا المنع ان يقال ان امكان هذه الصفات بذواتها ووجوبها لذات الله تعالى ينافى قولهم كل ممكن حادث لان تلك الصفات اذا كانت قديمة واجبة

له وقد يجاب عن منع الملازمة اى لا نسلم لزوم تعدد القديم لان القديم ازلى قائم بنفسه غير محتاج الى شئ والصفات غير قائمة بذواتها واحتياجها الى الذات فلا تكون قديمة وان كانت ازلية والمراد بالازلى ما لا ابتداء لوجوده دون المعنى الاعم عنى ما لا ابتداء له اصلا ۱۲ (عبد الحكيم)

له وقد سبق فى الشرح ان القول بامكان الصفات ينافى قولهم ان كل ممكن حادث بمعنى انه مسبوق بالعدم ولا يخفى عليك ان القول بمخالفة هذه الكلية اهون من القول بعدم امكانها لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلك الكلية ولذا خصصه المحقق بان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث ۱۲ (عبد الحكيم)

بذات الله تعالى كانت قديمة والقدم ينافي الحدوث وحاصل من الجواب ان يقال لانسلم ان قدم تلك الصفات الممكنة ينافي قولهم كل ممكن حادث اذا لم يكن قائما بذات القديم اما اذا كان قائما كان قديما ولا يقال يلزم منه تخصيص القواعد العقلية وهي ان كل ممكن حادث وان علة الحاجة هي الحدوث لثبوت الامكان والحاجة في الصفات بلا حدوث ولانا نقول كلية القاعدة الاولى ممنوعة فلا يلزم التخصيص فان سبب الحدوث هو الصدور بالاختيار لا مجرد الامكان وقولهم علة الحاجة هو الحدوث ليس بحق فان الحدوث موخر عن الايجاب المؤخر عن الحاجة بل علة الحاجة هو الامكان فان استواء طرفي الممكن محوجة في ترجيح احد طرفيه الى الفاعل (ولجبابه غير منفصل عنه) فيكون ذاته موجبا لصفاته وان كان مختارا في افعاله ورد عليه بان الايجاب ان كان صفة كمال كما قاله الحكيم يلزم ايجاب افعاله وان كان صفة نقص كما قاله المتكلمون فكيف يوصف به بالنظر الى صفاته وان فصل بانه كمال في الصفات ونقص في الافعال فلا بد من دليل قيل ان لم يكن موجبا لصفاته لزم العجز والجهل فالايجاب في الصفات كمال قطعا بخلاف الافعال فان الكمال فيها اطلاق التصرف وفيه بحث لان هذا وجه اقناعي لا يفيد اليقين لا سيما ان الايجاب كمال في الجملة (فليس كل قديم الها حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة لكن ينبغي ان يقال الله تعالى قديم بصفاته ولا يطلق القول بالقدماء) يعني لا يقال الله تعالى قديم بالقدماء بل يقال الله تعالى قديم بصفاته (لئلا يذهب الوهم الى ان كلا منها) اى من الذات والصفات (قائم بذاته موصوف بصفات الالوهية ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات) بان قالوا ان صفاته عين ذاته لا زائدة على ذاته (والكرامية الى نفي قدمها) يعني يثبتون الصفات ولكن قالوا انها حادثة (والاشاعرة الى نفي غيريتها وعينيتها فان قيل) اى في رد جواب المصنف من طرف المعتزلة (هذا النفي) اى قول المص لا هو ولا غيره (في الظاهر رفع النقيضين) اى العينية واللاعينية والغيرية واللاغيرية (وفي الحقيقة جمع بينهما) اى

لو ورد عليهم قولوا بقدم للشبهة والكلام وفسروه بالعدم ... فالتفريع المذكور غير ظاهر قوله قد فسروا الغيرية بكون الموجودين الخ قالوا ايضا في العرف واللغة ... الدار غير زيد مع انه ... واجيب بان المراد بالغير مهنا فرد اكمل ... لزمان الايضاح ... مولانا عبد الحكيم قوله فالتفريع المذكور له اى المذكور بقوله ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى نفي قدم الصفات غير ظاهر اذ لو كان ذهابهم الى نفي القدم لصعوبة المقام لوجب نفي قدم الصفات مطلقا لان الصعوبة في اثبات البعض ايضا باق فعلم ان نفيهم قدم ما ليس بصعوبة هذا المقام بل لامر آخر ۱۲ (خيالي عبد الحكيم)

بين النقيضين (لان نفى الغيرية) بقوله لا غيره (صريحا مع اثبات العينية ضمنا) لان نفى احد النقيضين يستلزم ثبوت الآخر (واثباتها) اى اثبات العينية (ضمنا مع نفى العينية صريحا) بقوله لا هو (جمع بين النقيضين) اى العينية واللاعينية، قوله لان نفى الغيرية الخ دليل كون الجواب فى الحقيقة جمعا بين النقيضين ولم يتعرض لكونه رفع النقيضين فى الظاهر لكونه ظاهرا (وكذا نفى العينية صريحا) بقوله لا هو (جمع بينهما) اى نفى العينية صريحا اثبات الغيرية ضمنا واثبات الغيرية ضمنا مع نفى الغيرية صريحا بقوله لا غيره جمع بين النقيضين (لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر فهو) اى الشئ (غيره) فالغيران بهذا التفسير هما الشيئان اللذان لا يكون مفهوما واحدا سواء كانا متساويين كالانسان والناطق او كان بينهما عموم وخصوص مطلقا كالحيوان والانسان او من وجه كالحيوان والابيض او تباين كالانسان والفرس (والا) اى ان كان المفهوم من الشئ هو المفهوم من الآخر (فعينه) فالعينان هما اللذان يكون مفهوما واحدا كالليث والاسد (ولا يتصور بينهما واسطة قلنا) جواب اهل السنة (قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما) اى احد الموجودين (مع عدم الآخر) اى يمكن الانفكاك بينهما اى بين الموجودين (والعينية) اى فسروا العينية (باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا تكونان) اى العينية والغيرية (نقيضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهومه مفهوم الآخر فلا يكون عينه ولا يوجد بدونه) اى الشئ فلا يكون غيره كالجزء مع الكل فان مفهوم الجزء ليس مفهوم الكل بعينه حتى تكون عينه ولا يكون الانفكاك بينهما حتى يكون غيره (والصفة مع الذات) يعنى ان ذات الله تعالى موجود قديم وصفاته موجودة قديمة لا يتصور وجود ذاته دون صفاته ولا وجود صفاته دون ذاته وانتفى بالتغاير فالحق نفيهما عنها (الامنا) (وبعض الصفات مع البعض) لان العلم لا يوجد بدون الحياة وكذا القدرة لا توجد بدونها فان ذات الله تعالى وصفاته ازلية والعدم على الازلى محال) فلا يقدر ولا يتصور وجود احدهما بدون الآخر قوله

له فاعلم ان الصحابة والتابعين وغيرهم من المجتهدين رضوان الله عليهم اجمعين قد اجمعوا على ان كل صفة من صفات الله تعالى لا هو ولا غيره والمعنى انما لا هو بحسب المفهوم الذهنى ولا غيره بحسب الوجود الخارجى فان مفهوم الصفات غير مفهوم الذات الا انها لا يغاير ما باعتبار ظهور ما فى الكائنات ۱۲ على القارى فى شرح الفقه الاكبر۔

۲ھ هذا الاعتراض مبنى على تفسير الغيرين بما ذكر وهو المعنى المشهور وليس معنى الغيرين عند اهل السنة ذلك فانهم فسروا بما يكون للموجودين ۱۲ (ابن عرس)

فان ذات الله تعالى آه دليل على ان الصفات لا توجد بدون الذات (والواحد من العشرة) مثال الجزء والكل (يستحيل بقائه بدونها) اى بقاء الواحد بدون العشرة (وبقائها[1] بدونه) اى بقاء العشرة بدون الواحد (اذ هو منها) اى الواحد من العشرة (فعدمها عدمه) اى عدم العشرة عدم الواحد (ووجودها وجوده) اى وجود العشرة وجود الواحد (بخلاف الصفات الحادثة) اى صفات المخلوقين من القيام والضرب الشتم وغيرها (فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور[2] فيكون غير الذات كذا ذكره الشارح) وانما قيد الصفة بالمعينة ولم يطلقها لان الصفة الغير المعينة من الصفات الحادثة لا يقدر ولا يتصور وجود الذات بدون الصفة فلا يكون غير الذات ولا عينها، فان قلت ما الفرق بين الغيرية بالمعنى الاول وبين الغيرية بالمعنى الثاني، قلت[3] ان الغيرية بالمعنى الاول اعم من الغيرية بالمعنى الثاني لانه كلما كان الموجودان بحيث يقدر ويتصور وجود احدهما بدون الآخر كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر وليس كلما كان مفهوم احدهما غير مفهوم الآخر كان كل واحد منهما بحيث يقدر ويتصور وجود واحد منهما بدون الآخر كما في المتساويين كالانسان والناطق (وفيه نظر) اى في تفسير الغيرية بهذا المعنى وهذا النظر من طرف المعتزلة على جواب اهل السنة (لانهم ان ارادوا) اى المشائخ بالغيرية (صحة الانفكاك من الجانبين) اى كل واحد من الجانبين (انتقض) تفسير الغيرية (بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه) اى الصانع (ولا وجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل) فلا يكون تفسير الغيرية جامعا لخروج بعض افراده عنه (وهو ظاهر) اى النقض المذكور (مع القطع بالمغايرة بينهما اتفاقا) اى عند المشائخ والمعتزلة (وان اكتفوا بجانب واحد) اى وان ارادوا به صحة الانفكاك من جانب واحد (لزمت المغايرة بين الجزء والكل) ولم يكن ما نعا لان بين الجزء والكل لم يكن مغايرة (وكذا بين الذات والصفات للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل) وان لم يوجد الكل بدون الجزء (والذات بدون الصفات) وان لم يوجد الصفة بدون الذات موقوفة على انه لا يخلو اما ان يكون المراد ذات الواجب وصفته

---

[1] اى يستحيل بقاؤها ١٢
[2] القائمة بتلك الذات ١٢
[3] ممكن اذ يجوز عدمها مع بقاء الذات واما قيد الصفة بالمعينة لان الذات الحادثة لا بد لها من صفة في الجملة واذا امكن وجود الذات بدون تلك الصفات فيكون تلك الصفات غير الذات لامكان الانفكاك وكذا الكلام في بعض الصفات التي موصوفها بالنسبة الى البعض الآخر لجواز وجود بعضها بدون البعض الآخر ١٢ (ابن عرس)
[4] الفرق بين غيرين ومتغايرين ان الغيرين اعم فانهما قد يكونان متفقين كالمثلين غيرين ان ولا عكس ١٢ (كليات ابي البقاء)

فلا نسلم وجود الذات بدون الصفة لان الصفة لازمة له ووجود الملزوم بدون اللازم محال او ان يكون المراد الذات والصفات الحادثة ولا نسلم انهما ليسا بغيرين ويمكن ان يجاب عنه بان المراد ذات الواجب وصفته ويمكن وجود الذات من حيث هي بدون الصفة وان لم يكن من حيث ملزوميته لها (وما ذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال سلمنا لزوم المغايرة بين الذات والصفة على تقدير الاكتفاء بجانب واحد ولكن لا نسلم لزوم ذلك في الكل والجزء فان الجزء من حيث انه جزء من الكل لا يوجد بدون الكل كالكل بدون الجزء فلا يكونان عينين ولا غيرين فاجاب عنه من طرف المعتزلة بقوله وما ذكر من استحالة بقاء الواحد الخ (لا يقال المراد به) اي بالتفسير المذكور (امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر) هذا جواب النظر من طرف اهل السنة باختيار الشق الاول وهو صحة الانفكاك من الجانبين يعني ان الشارح لم يريدوا بالتفسير المذكور صحة وجود كل واحد منهما بدون الآخر ولا صحة وجود احدهما بدون الآخر حتى يرد عليهم ما ذكرتم من عدم جامعية التعريف او عدم مانعيته بل المراد به معنى ثالث وهو امكان تصور كل واحد منهما بدون الآخر سواء صح وجود كل واحد منهما بدون الآخر او لا (ولو بالفرض) اي وجود كل واحد منهما بدون الآخر (وان كان محالا) اي وان كان المفروض محالا هذا جواب لقوله ولا يتصور وجود العلم (والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع) هذا جواب عن قوله والعالم لا يتصور بدون الصانع يعني تصور العالم ممكن قبل ثبوت البرهان على وجود الصانع (بخلاف الجزء مع الكل) جواب لقوله وما ذكر من استحالة الخ (فانه كما يمتنع وجود العشرة بدون الواحد يمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحدا من العشرة) بل كان واحدا مطلقا قوله بخلاف الجزء مع الكل جواب عن سؤال مقدر وهو انتم قلتم ولو بالفرض وان كان محالا والعالم قد يتصور موجودا ثم يطلب بالبرهان وجود الصانع فيلزم ان يتصور الجزء ثم يطلب بالبرهان على الكل فاجاب بقوله بخلاف الجزء مع الكل (والحاصل ان وصف الاضافة معتبر) يعني ان الواحد واحد من العشرة

له يعني المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين الشارح عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الحاصل يتكفله اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لا يمكن وجودها بدونها ولا اغناء عنه لانه يكفي في نفي المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لان المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء نصا على المنسبه لظهور الفساد من قولهم ان الواحد يمتنع بدون العشرة (عصام)

من حیث انہ واحد من العشرة لا یوجد بدون العشرة واضافة الصفة للموصوف لا تنافیه ولقائل ان یقول اذا اعتبر الاضافة بین العالم والصانع باعتبار الخالق یلزم ان یکون العالم عین الصانع (وامتناع الانفکاک حینئذ ظاهر) ای امتناع الانفکاک علی تقدیر الاضافة ظاهر (لانا نقول قد صرحوا) ای اهل السنة (بعدم المغایرة بین الصفات) ای صفات الله تعالی (بناء علی انها) ای الصفات (لا یتصور عدمها لکونها ازلیة مع القطع) الالف واللام عوض عن المضاف الیه تقدیره مع قطع المغایرة قد یناقش فیه بان المراد امکان التصور بالکنه وحصوله ممنوع فی صفات الباری (بانه یتصور) الباء متعلق مع القطع (وجود البعض) بدون البعض (کالعلم مثلا ثم یطلب اثبات البعض الآخر) کالحیاة (فعلم انهم لم یریدوا هذا المعنی) ای امکان تصور وجود کل واحد منهما مع عدم الآخر حاصل هذا الجواب توسیع الدائرة وهو ان یقال لا یخلو من ان یکون مراد المشائخ بالتفسیر المذکور للغیریة احد المعنیین المذکورین فیلزم ما ذکرنا من عدم الجامعیة او عدم المانعیة وان کان مرادهم هو المعنی الثالث لزم ان بعض الصفات مغایر لبعض الآخر مع انهم صرحوا بعدم المغایرة بینهما فلا یکون التعریف مانعا لدخول ما لیس منها فیه فلا یکون المذکور جامعا (مع انه) ای المعنی المذکور (لا یستقیم فی العرض مع المحل) یعنی والتغایر ثابت بین العرض مع المحل مع انه لا یصدق تعریف التغایر وهو امکان تصور وجود کل واحد منهما مع عدم الآخر لان تصور العرض مع عدم المحل غیر مستقیم (ولو اعتبر وصف الاضافة) اشارة الی جواب قوله والحاصل ان وصف الاضافة معتبر (لزم عدم المغایرة بین کل متضایفین کالاب والابن وکالاخوین وکالعلة مع المعلول بل بین الغیرین لان الغیر من الاسماء الاضافیة ولا قائل بذلک) ای بعدم المغایرة (فان قیل لم لا یجوز ان یکون مرادهم انها) ای الصفات (لا هو بحسب المفهوم) لان مفهوم الذات مغایر بوضعیة لمفهوم الصفات (ولا غیره بحسب الوجود) هذا السؤال جواب للسؤال الاول وهو فان قیل هذا النفی فی الظاهر رفع النقیضین الخ من طرف المصنف فی الجواب عن دفع التناقض وارتفاع النقیضین

---

۱ فیمتنع الانفکاک من نفسه لا یمکن تصوره کما انه هو شرط الانفکاک من الجانبین فی مسئلة العالم مع الصانع تعالی کما بین اثبت المغایرة بین العالم والصانع تعالی وتنتفی بین الجزء والکل ولا اتحاد معنا قال الشارح لا یقال هذا لانا نقول فی الجواب لا یتم الا بحمل مرادهم بالانفکاک الوجود وان کان غیر ممکن لانهم قد صرحوا بامتناع من ذلک حیث قالوا بعدم المغایرة الخ (ابن عرس)

۲ کالکل والجزء من الجانبین ۳ فی کون الواحد جزءه من العشرة ۱۲ (ابن عرس)

۴ ای بان المتضایفین لیسا غیرین بل القائلون بان الغیرین الموجودین القائلین للانفکاک قائلون بثبوت المغایرة ۱۲ (ابن عرس)

۵ ولا یصح ان یکون مرادهم ذلک مع تفسیرهم الغیریة بما سبق الا ان لا یجعل هذا التفسیر من الاشاعرة بل من غیرهم لاصلاح کلامهم (عصام)

حاصله ان یقال لا یلزم من قوله وهو هو ولا غیره ارتفاع النقیضین ولا اجتماعهما لان اتحاد الجهة شرط فی التناقض و ههنا لیس کذلک (کما هو حکم سائر المحمولات) ای التغایر بحسب المفهوم والاتحاد بحسب الذات والنسبة الی موضوعاتها فانه یشترط الاتحاد بینهما بحسب الوجود) یرد علیه بالمحمول العدمی نحو زید اعمی لان العدمی لیس له هویة خارجیة وبالمحمول العرضی کالکاتب مع زید لان الوصف متأخر الوجود عن الموصوف فلا یتحد معه فی الوجود واجیب عن الثانی بانه متأخر الوجود عن الموصوف فی الذهن ومتحد معه فی الخارج (لیصح الحمل) لان المحمول لو کان منافیا للموضوع فی الخارج لم یصح حمله علیه (والتغایر بحسب المفهوم لیفید) کما فی قولنا الانسان کاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا یصح وقولنا الانسان انسان فانه لا یفید قلنا لان هذا) ای الاتحاد بحسب الوجود والتغایر بحسب المفهوم (انما یصح فی مثل العالم والقادر بالنسبة الی الذات) ای ذات الله تعالی (لا فی مثل العلم) لانه غیره بحسب الوجود لان العلم غیر الذات (والقدرة مع الکلام فیه) ای فی العلم والقدرة (ولا فی الاجزاء الغیر المحمولة) ای لا یصح فی الاجزاء الغیر المحمولة (کالواحد من العشرة والید من زید) فالواحد من العشرة لا عینها ولا غیرها وکذا الید لیس عین زید ولا غیره مع انه لا یصدق علیها لا هو بحسب المفهوم ولا غیره بحسب الوجود (وذکر فی التبصرة ان کون الواحد من العشرة والید من زید غیره مما لم یقل به احد من المتکلمین سوی جعفر بن حارث وقد خالف فی ذلک) ای کون الواحد غیر العشرة (جمیع المعتزلة وعد ذلک) ای المخالفة (من جهلاته) ای جعفر (وهذا) ای بیان الجهالة (لان العشرة اسم لجمیع الافراد متناول لکل فرد مع اغیاره) کالواحد من التسعة (فلو کان الواحد غیرها) ای غیر العشرة (لصار) الواحد (غیر نفسه لانه من العشرة) لان نفسه بعض تلک الآحاد فلو کان غیر جمیع الآحاد لکان غیر نفسه (ولن یکون العشرة بدونه وکذا لو کان ید زید غیره) ای غیر زید (لکان الید غیر نفسها هذا کلامه) ای کلام التبصرة (ولا یخفی ما فیه) لانه لا یلزم من کون الواحد غیر العشرة کونه غیر نفسه [illegible]

ملخصه ان تفسیر الحمل بالاتحاد فی الهویة والتغایر فی المفهوم لا یعم العدمیات فقیل شرط الحمل ان المفهوم بمعنی ان ما یصدق علیه احدهما یصدق علیه الآخر فتندرج فیه المحمولات العرضیة بل العدمیة ایضا بل الاجمع ان یقال هو الاتحاد فی الوجود اما بالذات تحقیقیا کما فی الذاتیات او تقدیریا کما فی المرکب من الهیولی والصورة علی رأی الحکیم واما بالعرض کما فی حمل الاعراض الموجودة علی الذات واما بالاعتبار کما فی حمل الاعراض العدمیة علی الذات ولعل هذه القیود مرادة الشارح وان لم یصرح بها (حاشیة عبد الحکیم وکنغروی ملخصا)

۲ وجود خارجی ۱۲

۳ المجیب سید شریف ۱۲

۴ فیقال هو هو ۱۲

۵ قوله والتغایر عطف علی الاتحاد لا علی الحمل ۱۲ (قدیمی)

۶ فان الانسان هو الکاتب من حیث الهویة وغیره من حیث المفهوم ۱۲

۷ الحمل لفقد شرطه ۱۲

۸ فی الجواب لا یجوز ان یکون ذلک مرادهم ۱۲

على كل الافراد وكذا زيد لم يطلق على يده بل على المجموع الا يرى انه لو حلف بان قال والله ليس على لزيد عشرة وله عليه درهم واحد لم يحنث لان العشرة اسم لجميع الافراد لا لكل واحد من الافراد والآحاد وكذا اليد بالنسبة الى زيد (وهى اى صفاته الازلية العلم وهى صفة ازلية تنكشف المعلومات عند تعلقها بها) اى عند تعلق الصفة بالمعلومات ولا يلزم من اخذ المشتق من المعرف من هذا التعريف دور لان المعرف المعنى الاصطلاحى والمعرف المعنى اللغوى او لا نسلم ضرورة ان الاشتقاق بينهما (والقدرة وهى صفة ازلية تؤثر فى المقدورات عند تعلقها بها) اى عند تعلق القدرة بالمقدورات اى بالايجاد والاعدام يحدث لها تعلقات بالحوادث ومحل التعلق هو ذات الحوادث لا ذات الله تعالى فلا يلزم كون ذات الله تعالى محل الحوادث ولا شك ان كلا من التاثير والتعلق متعدد فى القدرة فمثله يمكن فى سائر الصفات ايضا (والحياة وهى صفة ازلية توجب صحة العلم) اعلم ان الحياة بمعنى القوة التابعة لاعتدال المزاج نقص فى البارى تعالى يجب تنزهه عنه وبمعنى صفة توجب صحة العلم فيه قطعى الثبوت لجواز ان يكون ذاته منشأ لصحة العلم بلا حاجة الى صفة حقيقية من الحياة (والقوة وهى بمعنى القدرة) اورد لاشعار بانها تطلق على القدرة (والسمع صفة تتعلق بالمسموعات والبصر صفة تتعلق بالمبصرات فيدرك ادراكا تاما) فينكشف المسموعات والمبصرات للبارى تعالى (لا على سبيل التخيل والتوهم ولا على طريق تأثير حاسة فى البصر ووصول هواء) فى السمع (ولا يلزم من قدمهما) اى قدم العلم والقدرة الخ (قدم المسموعات والمبصرات) هذا جواب ما يقال وهو ان يقال اذا كان السمع والبصر وكذا العلم والقدرة قديمة يلزم قدم المسموعات والمبصرات والمعلومات والمقدورات فيلزم قدم العالم والمطلوب خلافه واجاب بقوله ولا يلزم وحاصله ان يقال انما يلزم القدم ان لو كانت التعلقات قديمة وليس كذلك بل حادثة والقديم انما هو مبدأ التعلقات وموصوفاتها فلا يلزم قدم المسموعات والمبصرات (كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها) اى العلم والقدرة (صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث) قيل فيه وفيها يحدث

ك فانه ضمير العلم باعتبار نفسه ومن كان عارف المعلوم يحتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم (عصام)

ك قائمة بذاته ۱۲

ك اى الموجودات والمعدومات ۱۲

ك ذكر المعلومات فى تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك ان تقول التوقف على معرفة العلم بالمعنى المصدرى لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول ان التعريف لما هو المأخوذ فى التعريف مطلق المعلوم وهو عين العلم مستغنى عنه لما عرفت به العلم سابقا (عصام)

ك اى صفة العلم ۱۲

ك التى هى الممكنات ۱۲

ك قال الله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين ۱۲

ك ويترك صفة السمع للقدس المسموعات ولا على طريق تأثير حاسة ۱۲

انكشاف من جهة السمع والبصر غير حاصل قبله والا لزم قدم المسموع
والمبصر لامتناع كون المعدوم مشاهدا بالسمع والبصر، فان قلت لا يلزم من امتناع
شهوده بحواسنا امتناعه المبصر بلا حاسة والبارى بلا حاسة، قلت الشهود
الخارجى الحاصل لنا بالحاسة يستحيل حصوله حال عدم المشهود سواء
بحاسة او بلا حاسة وهذا بديهى واما الشهود العقلى فهو عين العلم
لا امر آخر ثم ان الشهود امر اضافى فلا يلزم من تجدده كون البارى
تعالى محلا للحوادث ولا يلزم تجهيله لان ما شوهد كان معلوما له تعالى
قبل ان يشاهد فيصدق قوله تعالى (وهو بكل شئ عليم) (والارادة
والمشية وهما عبارتان عن صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين
اى الفعل والترك (فى احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة
الى الكل) اى الى جميع المقدورات والازمان لان شان القدرة الحاصلة الترجيح
كما فى الارادة فعلم منه ان الارادة غير القدرة (وكون) عطف على مع استواء
(تعلق العلم تابعا للوقوع) فعلم ان الارادة غير العلم فلا يكون مقتضيا
للوقوع بل لابد قبل التعلق من صفة مقتضية للوقوع يعنى ليست الارادة
نفس القدرة لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية بالضرورة ولا نفس
العلم كما قال الحكماء فان عندهم الارادة هو العلم لا غير لان العلم تابع الوقوع
فلا يكون الوقوع تابعا له والا لزم الدور (وفيما ذكر) اى فى قوله وله صفات
ازلية ثم تعداده هذه الاوصاف (تنبيه على الرد على من زعم ان المشية قديمة)
اى رد على الكرامية حيث قالوا المشية صفة واحدة ازلية تتناول كل ما شاءه الله
(والارادة حادثة قائمة بذات الله تعالى) اى قال الكرامية الارادة حادثة
متعددة بتعدد المرادات، رد عليه باستحالة قيام الحادث بذاته تعالى
وبان صدور الارادة الحادثة عن البارى حينئذ ليس الا بالارادة فيتوقف
على ارادة فيتسلسل وقيل ان الارادة الحادثة يجوز ان يستند الى المشية القديمة
فلا يتسلسل كما تستند الارادة الجزئية الى الارادة القديمة عند اهل السنة
(وعلى من زعم) اى رد على من زعم (ان معنى ارادة الله تعالى فعله
اى فعل الله (انه ليس بمكره) ان مع اخره وغيره خبران ولا ساهيا ولا مغلوب
وهذا الزاعم من المعتزلة يقال له ابو القاسم محمد بن البلخى فانه يقول ان الله

ك۱ المتساويين بالنسبة الى القدرة من الفعل والترك او الضدين كتخصيص الجسم بشكل معين او لون مخصوص دون ما عداهما من الاشكال والالوان ۱۲
(ابن عرس)

ك۲ اى تخصيص احد المقدورين بوقوعه فى ذلك الوقت دون ما عداه من الاوقات ۱۲
(ابن عرس)

ك۳ يريد ان الارادة غير القدرة لان القدرة لا تصلح للتخصيص لان نسبتها الى الكل ونسبة الكل اليها على السواء وغير العلم لانه تابع للوقوع فلا يصلح ان يكون مخصصا لا بمعنى له الا الاحاطة بالشئ على ما هو عليه والمخصص متبوع فلا يكون علما ۱۲
(ابن عرس)

ك۴ اى وقوع احد المقدورين ۱۲

ك۵ اى على الرد ۱۲

ك۶ الصادر عنه تعالى ۱۲

ك۷ على ذلك الفعل ۱۲

تعالی لا یوصف بالارادة علی الحقیقة بل یوصف به مجازا فاذا قیل ارادة الله
تعالی کذا فلا یخلو اما ان یکون فعل نفسه او فعل غیره فان کان فعل نفسه
فمعناه انه فعل وهو غیر ساه ولا مکره ومضطر وان کان فعل غیره فمعناه انه
امر به فحینئذ لا تکون الارادة صفة حقیقیة فی ذات الله تعالی (ومعنی ارادته
تعالی فعل غیره انه) ای الله (آمر به[1]) قوله ومعنی ارادته عطف علی المعنی
الثانی السابق (کیف[2]) الاستفهام للاستبعاد ای کیف تکون ارادة الله تعالی
فعل غیره عبارة عن کونه آمرا به والحال ان الامر یوجد بدون ارادة الله تعالی
ولو کانت عبارة عنه لما وجد بدونها (وقد امر کل مکلف) وهو من جاوز
حد البلوغ غیر مجنون مؤمنا کان او کافرا ذکرا کان او انثی (بالایمان وسائر
الواجبات) مثل الصلوة ونحوها (ولو شاء لوقع) ای لو شاء الله الایمان
وسائر الواجبات لوقع ای یحصل الایمان وسائر الواجبات من جمیع المکلفین
لانه امر جمیعا لان الارادة توجب الوقوع بخلاف الامر واذا کان کذلک
فلا یکون معنی الارادة کما زعمت المعتزلة واللازم باطل ای وقوع الایمان
وسائر الواجبات من کل مکلف والملزوم مثله ای المشیة واذا کان بعد کیف
اسم فهو فی محل الرفع وان کان فعلا[3] فهو فی محل النصب علی الحالیة قیل
مشیة الله تعالی صفة ازلیة لا یطلع علیه اللوح ولا القلم ولا الانبیاء ولا الملائکة
المقربون وارادته صفة ازلیة لا یطلع علیها المذکورون الا ان المشیة فی حقنا
تقتضی الوجود والارادة تقتضی الطلب ولذا اذا قال الرجل لامرأته شئت
طلاقك ینوی الطلاق یقع ولا یقع فی الارادة وان نوی لان الاول یقتضی
الوجود والثانی یقتضی الطلب والطلب یقتضی وجود المطلوب ولا یقتضی
الوقوع (والفعل والتخلیق[4]) عبارتان عن صفة ازلیة تسمی التکوین وسیجیٔ تحقیقه
وعدل عن لفظ الخلق) یعنی لم یقل والخلق مع ان لفظ الخلق اشهر لشیوع
استعماله) ای الخلق (فی المخلوق) یعنی لو قال والخلق لتوهم ان المخلوق صفة
الخالق ولیس کذلك ولاجل ذلك عدل عنه (والترزیق هو تکوین مخصوص
صرح به) ای صرح المصنف بالترزیق مع ان الفعل یتناول مثل التخلیق والترزیق
وغیرهما لان الفعل اعم والاعم یتناول الاخص ولم یکتف بالتناول المذکور
اشارة الی ان مثل التخلیق والتصویر والترزیق والاحیاء والاماتة وغیر ذلك

[1] ای امر بذلك الفعل فاعله حتی ان ما لا یکون مأمورا به لا یکون مرادا لله تعالی وهو قول الحسین النجاری من المعتزلة قال الشارح فی الرد علیه کیف یصح القول بذلك ۱۲ (ابن عرس)

[2] مبالخبریة عنه نحو کیف زید ۱۲

[3] مثل کیف جئت ای علی ای حال جئت راکبا او ماشیا ۱۲ (جامی)

[4] وقسم من التخلیق ۱۲

كما اسند[1] الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات) اى بذات الله تعالى (هى التكوين) اى الايجاد من العدم الى الوجود قوله كل منها خبر ان (لا كما زعم الاشعرى من انها) اى المذكورات (اضافات وصفات الافعال) وصفات الذات يعنى ان صفات الذات قديمة قائمة بذاته تعالى كالعلم والحيوة والقدرة والارادة وصفات الفعل حادثة غير قائمة بذاته كالتكوين والاحياء والاماتة والمراد بصفات الذات التى يلزم النقص من سلبها وبصفات الفعل التى لا يلزم النقص من سلبها (والكلام وهى صفة ازلية عبر عنها) اى عن صفة (بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وهذا اذا عبر عنه باللسان العربى فقرآن وان عبر بالسريانى فزبورا وباليونانى فانجيل او بالعبرى فتوراة والمسمى فى الكل واحد وهو الكلام النفسى (وذلك لان كل من يأمر وينهى ويخبر يجد من نفسه معنى) وذلك المعنى لا يختلف باختلاف العبارات والاوضاع والكلام النفسى ليس عبارة عن الالفاظ المختلفة ضرورة اختلافها باختلاف العبارات (ثم يدل) اى يعبر (عليه) اى على المعنى (بالعبارة او الكتابة او الاشارة وهو غير العلم) اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان لا حاجة الى اثبات صفة الكلام لانه عين العلم فاجاب عنه بقوله وهو غير العلم (اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وغير الارادة) اى الكلام غير الارادة (لانه) اى الانسان (قد يأمر بما لا يريده كمن يأمر عبده قصدا الى اظهار عصيانه) اى عصيان عبده (وعدم امتثاله) اى عبده (لاوامره) الضمير راجع الى من هذا التمثيل على ثبوت مغايرة علم الانسان لكلامه ولا يتم التقريب بناء على جواز المغايرة بين علم الله تعالى وكلامه كامر الله تعالى لابى لهب بالايمان مع انه تعالى لم يرد ايمانه لانه لو اراد ايمانه يكون مؤمنا لان ارادته تعالى توجب الوقوع فلو كان الكلام عين العلم والارادة لما وجد بدونهما واللازم منتف وكذا الملزوم وفيه نظر لانه لا يلزم من كون صفة الكلام غير العلم والارادة فى المخلوقات كونه غيرهما فى الخالق (ويسمى هذا كلاما نفسيا) اى المعنى الذى وجد فى النفس وكانت هذه العبارات دالة على المعنى القائم بذاته وهو كونه آمرا وناهيا ومخبرا وهو المعنى القائم بذات المتكلم وهو الذى يريد

---

١ هذه الفظ فى الشرع نحو الاعزاز والاذلال والقبض والبسط والقهر والعطف والانعام والاكرام الى غير ذلك (ابن عرس)

٢ اى الصفة التى مرجع

٣ اى الامام ابى الحسن

٤ اى التكوين طالرزق مخصوص الى الصانع تعالى

٥ اى ثبوت هذه الصفة امر لابد منه بدليل

٦ اى قبل وجود العبارة

٧ اى اللازمة لذات المعنى

٨ اما دلالة الكتابة فظاهر واما الاشارة فكما يشير الانسان الى آخر بيده ان يأتيه بشئ (ابن عرس)

٩ اى ذلك المعنى الذى يجد من نفسه يدل عليه بالعبارة ونحوها (ابن عرس)

١٠ كما اذا اخبر بمجئ زيد ولا شعور له بمجيئه او يخبر عن شئ وهو يعلم خلافه كما اذا اخبر عن مجئ زيد وهو يعلم انه لم يجئ فلو كان الكلام النفسى هو العلم بالشئ لزم امتناع الاخبار على خلاف المعلوم واللازم باطل بالضرورة (ابن عرس)

١١ اى يدل عليه الكلام اللفظى الصادر منه مثلا وهو يريد ان لا يفعل ليظهر عذره عند من يلومه بضربه

للمتكلم فى نفسه ويعبر عنه بهذه العبارات والالفاظ المركبة من الحروف وهو اختيار الشيخ ابى المنصور الماتريدى وهو قدوة اهل السنة فى باب العقائد جزاه الله تعالى خيرا (على ما اشار اليه الاخطل) وهو من قدماء الشعراء بقوله: ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا: ومنه ما يفيد اطلاق الكلام على ما فى النفس ولا يدل على مغايرة العلم والارادة (وقال عمر رضى الله تعالى عنه انى زورت) اى رتبت (فى نفسى مقالة) وكثيرا ما نصب على الظن فلانه من صفة الاعيان وما لتاكيد معنى الكثرة والعامل فيه قوله (تقول لصاحبك ان فى نفسى كلاما اريد ان اذكره لك) والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم فانهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام الكلام: فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله تعالى اياه وانه اخبار عن كونه صادقا وهو كلام خاص له واثبات الكلام به دور: قلنا لا نسلم ان تصديقه له كلاما بل هو اظهار المعجزة على وفق دعواه هو الذى يدل على صدقه فثبت الكلام ولو لم يثبت (مع القطع باستحالة التكلم) اى التلفظ (من غير ثبوت صفة الكلام) اى المعنى (فثبت) اى اذا كان كذلك (ان لله تعالى صفات ثمانية هى العلم والقدرة والحيوة والسمع والبصر والارادة والتكوين والكلام) قيل الصفات الثمانية هى الحيوة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام والبقاء وقيل تسع هى هذه الصفات مع التكوين (ولما) هو ظرف بمعنى اذا مستعمل استعمال الشرط يليه فعل ماض لفظا او معنى نحو لما لم يكن (كان فى الثلثة الاخيرة) كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان الارادة والتكوين والكلام تعلم مما سبق فما الحاجة الى ذكرها ثانيا وهو التكرار المتنفر عنه فاجاب عنه بقوله ولما كان فى الثلثة الاخيرة اى الارادة والتكوين والكلام (زيادة نزاع وخفاء كرر الاشارة الى اثباتها) اى اثبات الثلاثة الاخيرة (وقدمها وفصل الكلام بعض التفصيل فقال) اى المصنف (وهو) اى الله تعالى (متكلم بكلام هو صفة له) اى لله (ضرورة امتناع اثبات المشتق) وهو لفظ متكلم (للشئ من غير قيام

---

[1] وهو يستعمل اقولها فلما اتى ابو بكر رضى الله تعالى عنه ان اسكت فتكلم هو فلم يترك شيئا مما هيئت اقوله الا قاله وكان ذلك فى امر الامامة يوم سقيفة بنى ساعدة الانصارى رضى الله تعالى عنهم اجمعين من الاصحاب ۱۲

(ابن عرس)

[2] عند القدماء على هذا تسعة الذات المقدسة وقدمها ذاتى والصفات المقدسة وقدمها بقدم الذات وعند الاشعرية ثمانية لانهم لا يثبتون صفة التكوين وعند المعتزلة لا قديم الا الذات وعند قدماء الحنفية القدماء كثيرة لكثرة الصفات الثبوتية عندهم على ما يأتى وعند الفلاسفة الممكنات القديمة كثيرة جدا واتفق الكل على اختصاص الواجب تعالى بالقدم الذاتى ۱۲

(ابن عرس)

مأخذ الاشتقاق به) وهو لفظ التكلم (وفي هذا) اى فى قوله صفة له (ردّ على المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره من الملك او النبي عليه الصلوة والسلام او اللوح المحفوظ او جبرئيل عليه السلام (وليس صفة له تعالى) يعنى قالت المعتزلة ان كلام الله تعالى مخلوق غير قائم بذاته تعالى لانه عبارة عن الحروف والالفاظ الدالة على تلك المعانى وهى حادثة قائمة بغير الله تعالى من ملك او نبى عليه السلام وغيرذلك فلا يكون قائما بذاته تعالى بل بتلك الاجسام المخصوصة ومعنى كونه متكلما ايجاده من الحروف والالفاظ على وجه مخصوص فى الاجسام المخصوصة واستدلوا على ذلك بان الكلام فى الشاهد من جنس الحروف والالفاظ وكذلك فى الغائب وايضا ان دلالة الكلام مشتملة على الاخبارات عن الحوادث بين العقلاء وغيرهم كالملائكة والانبياء والمؤمنين والكافرين والجبل والطير وغير ذلك وهؤلاء لم يكونوا فى الازل فلا يكون كلامه ازليا والا لزم الاخبار عن المعدوم وهو سفه وعبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (ازلية ضرورة امتناع قيام الحوادث به) اى بذاته تعالى لانه لو كانت حادثة لكان التعرى عن الكلام فى الازل ثابتا فتغير عليه وقبول التغير من امارات الحدوث (ليس) الكلام (من جنس الحروف والاصوات ضرورة انهما) اى الحروف والاصوات (اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثانى بدون انقضاء الحرف الاول بديهى) يعنى ان البارى تعالى متكلم بكلام ازلى قائم بذاته ليس من جنس الحروف والاصوات وهذه العبارات تسمى كلام الله تعالى لدلالتها عليه كما ان الله تعالى تسمى بعبارات مختلفة بالالسنة وفى لسان بالفاظ مختلفة والمسمى واحد قال الامام فى الاحياء ولا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره (وفى هذا) اى فى قوله ليس من جنس الحروف (ردّ على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه تعالى عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم) اى قديم عند الحنابلة لا عند الكرامية فانهم وان كانوا قائلين بانه عرض من جنس الحروف والاصوات لكنهم لا يقولون بقدمها كما صرح الشارح رحمه الله تعالى قبيل هذا بقوله ولم صفات ازلية والكرامية

ـــــــــــــــــــ

له قال الحنابلة كلامه حروف واصوات يقومان بذاته تعالى وانه قديم والكرامية وافقوا الحنابلة فى ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس الثانى وقدحوا فى كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة كلامه تعالى اصوات وحروف لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله فى غيره كاللوح المحفوظ او جبريل او النبى عليه السلام وهو حادث فهم ايضا صححوا القياس الثانى لكنهم قدحوا فى صغرى القياس الاول وهو ان كلامه تعالى صفة له وهذا الذى قاله المعتزلة لا ننكره بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا و نعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس ونقول هو الكلام حقيقة وهو قائم بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثانى ۱۲ (مواقف مع شرح)

الكرامية من ان له صفات لكنها حادثة (وهو اى الكلام صفة) اى معنى قائم بالذات) اى بذات الله تعالى (منافية للسكوت الذى هو ترك التكلم مع القدرة عليه) اى على التكلم (والآفة التى هى عدم مطاوعة الآلات) اى عدم المطاوعة على ارادة التكلم فى نفسه (اما بحسب الفطرة) اى الخلقة القابلة لقبول الدين الحق ومنه الحديث (كل مولود يولد على فطرة الاسلام) الحديث (كما فى الخرس[1] او بحسب ضعفها) اى الآلات (وعدم بلوغها) اى الآلات (حد القوة كما فى الطفولية فان قيل[2] هذا) اى كون الكلام منافية للسكوت والآفة (انما يصدق على الكلام اللفظى دون الكلام النفسى) والحال ان البحث فى الكلام النفسى لا فى الكلام اللفظى (اذ السكوت والخرس انما ينافى التلفظ) حاصل السؤال ان يقال ان قوله اولا ليس من جنس الحروف والاصوات يناقض قوله ثانيا وهو منافية للسكوت والآفة لانه يفهم من الاول ان الكلام ليس من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام النفسى وعن الثانى يفهم ان الكلام من جنس الحروف والاصوات فيكون المراد به الكلام اللفظى وما هذا الا تناقض او يقال ان هذا التعريف انما يصدق على الكلام اللفظى والمقصود تعريف الكلام النفسى (قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيان بان لا يريد فى نفسه التكلم او لا يقدر على ذلك) اى على ارادة التكلم (فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اعنى السكوت والخرس) فحينئذ يكون تقدير قوله هو ترك التكلم مع القدرة عليه هو ترك ارادة التكلم مع القدرة عليه وايضا يكون تقدير قوله هى عدم مطاوعة الآلات هى عدم القدرة على الارادة واعلم ان الكلام اللفظى مناف للسكوت والآفة اللفظيين كما ان الكلام النفسى مناف السكوت والآفة النفسيين لان التكلم بالكلام الظاهرى لابد ان يتدبر فى نفسه اولا ثم يتكلم بهذا الكلام الظاهرى وذلك التدبر من كلام باطنى وهو مناف السكوت الباطنى الذى هو عبارة عن عدم ذلك التدبر لان السكوت اللفظى ضد النطق اللفظى دون الكلام المعنوى الذى ضده السكوت المعنوى وكلاهما ينافى الكلام المعنوى دون مدلول الكلام اللفظى والفرق بين السكوت والآفة الباطنيين وبين السكوت والآفة الظاهريين

---

[1] الخرس هو آفة فى اللسان ويمكن معها ان يعتمد مواضع الحروف وهو اعم من البكم لانه العارضى والاصلى والبكم مخصوص بالاصلى ۱۲ (كليات)

[2] اعتراضا على القول بمنافاة الكلام للسكوت والآفة ۱۲ (ابن عرس)

السکوت الباطنی والسکوت الظاهری وبین السکوت الباطنی والآفة
الظاهری اما بین السکوت والآفة الباطنیین فعموم وخصوص مطلق
لانه کلما لم یقدر علی التکلم فی نفسه لا یرید فی نفسه التکلم ولیس کلما لا یرید
فی نفسه التکلم ان لا یقدر علی ذلک فی نفسه واما بین السکوت والآفة الظاهری
فهو التباین الکلی واما بین السکوت الباطنی والسکوت الظاهری فعموم
وخصوص من وجه لانهما موجودان فی ترک التکلم مع القدرة علیه وعدم
ارادة التکلم فی نفسه ووجود ترک التکلم مع ارادة التکلم فی نفسه ووجود
عدم ارادة التکلم فی نفسه مع التکلم وکذا الفرق بین السکوت الباطنی
والآفة الظاهری عموم وخصوص من وجه لوجودهما معا فی الطفل ووجود
الآفة الاولی فی الاخرس ووجود الآفة الثانیة فی المجنون وتأمل النسبة
بین الباقی (والله تعالی متکلم بها) ای بتلک الصفة (آمر ناهٍ مخبر یعنی انه
ای الکلام (صفة واحدة تتکثر الی الامر والنهی والخبر) لا بمعنی
ان یکون نوعا واحدا یتکثر الی الجزئیات الحقیقیة او مرکبا یتکثر الی الاجزاء
الخارجیة لانها حینئذ لا تکون هویة واحدة کسائر الصفات بل الکلام
جزئی حقیقی له تعلقات فباعتبارها یتکثر تکثرًا اعتباریا کمکون زید موجوا
وکاتبا الی غیر ذلک (باختلاف التعلقات) ای ان تعلق صفة الکلام
بالمامور به یکون امرا وان تعلق بالمنهی عنه یکون نهیا وان تعلق بالخبر به
یکون خبرا (کالعلم والقدرة وسائر الصفات) ای الارادة والتکوین
(فان کلا منها صفة واحدة قدیمة والتکثر والحدوث انما هو فی التعلقات
والاضافات لما ان ذلک) ای کون الصفات واحدة (الیق بکمال التوحید)
لان کمال التوحید انما یکون بوحدة کل واحدة من الصفات فیه بحث لان
هذا دلیل ظنی لجواز التکثر فی الصفات (ولانه لا دلیل علی تکثر کل منها
فی نفسها) ای من الکلام والعلم وغیرهما وهو مدخول ایضا لان عدم
الدلیل او عدم علمه لا یستلزم عدم المدلول والمسئلة مما یطلب فیه الیقین
(فان قیل هذه) ای الامر والنهی والخبر (اقسام للکلام) لا یعقل وجوده
ای الکلام (بدونها) ای بدون هذه الاقسام بحاصل هذا السؤال هو
المعارضة وهو ان یقال وان دل دلیلکم علی ان صفة الکلام صفة واحدة

له ذکر الثلثة لیس لانحصار الکلام فی الامر والنهی والخبر بل علی سبیل التمثیل لانه یکفی للتنبیه علی ان تکثر الاسماء له تعالی لیس باعتبار تکثر الصفات کیف وقد قیل کلامه تعالی خمسة هی الثلثة المذکورة والاستفهام والنداء وکون الاستفهام کلامه تعالی علی لسان العباد والا فهو منزه عن الاستعلام وحینئذ یزید علی الخمسة لوجود التعجب والقسم والترجی وایضا واشار الشارح بقوله یعنی انها صفة واحدة الی دفع الاستغناء عن قوله والله تعالی متکلم بها بما سبق من السابق لاثبات الصفات وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تکثرها من تعداد الاسماء والاضافات ویمکن توجیه آخر وهو انه اشارة الی انه متکلم بصفة الکلام لا بذاته ولا بآلة وجارحة ۱۲ (عصام)

له ولا یذهب علیک ان تعدد صفة الکلام کما یتوهم من الاقسام المذکورة یتوهم من تعدد کتبه تعالی والدفع واحد وهو ان تعدد الکتب تعدد الکتب بتعداد تعلقات صفة الکلام ۱۲ (عصام)

والتکثر الی الامر والنہی والخبر باختلاف التعلقات ولکن عندنا ما یدل
علی خلافه وهو ان الکلام کلی منحصر فی هذه الاقسام ولا یتصور وجود
الکلام بدون هذه الاقسام لان الکلی لا ا نحصر الاقسام مما انتفاؤها
مستلزما انتفاء ذات الکلی فقد وجد هذه الاقسام فی الازل ولا یکون صفة
واحدة متکثرة الی تلک الاقسام باختلاف التعلقات (قلنا انه) ای کون
الامر والنہی والخبر اقساما للکلام (ممنوع بل انما یصیر احد تلک
الاقسام عند التعلقات وذلک) ای صیرورة احد الاقسام (فیما لا یزال)
ای فی المستقبل (واما فی الازل فلا انقسام اصلا) ای لا حقیقة ولا اعتبارا یعنی
ان المقسم لا یوجد بدون الاقسام فی القسمة الحقیقیة کقسمة الانسان الی
الولد وامافی القسمة الاعتباریة کقسمة زید الی الضاحك والکاتب فلا یجاز
ان یوجد بجنسها بدونها ومعها ایضا قیل کون کلام الله تعالی علی هذه
الصفة غیر معقول فان قوله (اقیموا الصلوة) مع قوله (ولا تقربوا الزنا)
کیف یتحدان فی الازل لفظا ومعنی حتی یتکثر بالاعتبارات وهل هذا الا
کالقول بکون زید مع عمرو متحدین ثم تکثرا وبطلانه بدیهی ومثله
بعض الفضلاء برجل اصطلح مع غلامه علی انه اذا قال زید کان هذا امرا
بالصوم بالنهار وبالفطر باللیل ونهیا له عن الخروج عن الدار واخبارا
بدخول الامیر البلد واستخبارا عن ولادة المرأة ثم قال هذا الرجل
زید فهم منه هذه الاشیاء فکان امرا ونهیا وخبرا واستخبارا ومع ذلک
کلام واحد قیل هذا معقول فی الکلام اللفظی لا النفسی اذ لا یعقل معنی واحد
یکون امرا ونهیا وخبرا (وذهب بعضهم) وهو الامام الرازی (الی انه)
ای الکلام (فی الازل خبر ومرجع الکل) ای سائر الاقسام (الیه) ای الخبر
(لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب علی الفعل والعقاب علی
الترك) ای ترکه موجبا للعقاب یعنی اقم الصلوة ان قمت الصلوة فانت
مثاب وان لم تقم الصلوة فانت معاقب (والنہی علی العکس) ای حقیقة
النہی الاخبار عن کون الامتناع من الفعل موجبا للثواب والاقدام علیه
موجبا للعقاب (وحاصل الاستخبار) ای الاستفهام (الخبر عن طلب
الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة ورد) ما ذهب الیه البعض

لہ تحقیق المقام کما ان لصفة العلم والارادة وغیرها من الصفات المتعلقة هویة وتعلقا والمراد فی قولنا الله تعالی علیم بکل شیء مرید قادر علی کل ممکن هو هویات تلک الصفات الحقیقیة بشرط تعلقاتها بمتعلقاتها کذلک لصفة الکلام هویة خارجیة وتعلقا والمراد بقولنا الله تعالی متکلم بکذا انه متصف بتلک الصفة المتعلقة بکذا لا مجرد تلک الصفة بدون التعلق ولا مجرد تعلقها لیکون من الاضافات ذلک الصفة الحقیقیة لما کانت امرا باعتبار تعلقها بطلب الفعل ونهیا باعتبار تعلقها بطلب الترك فی الازل کان القرآن کلام الله تعالی بها غیر مخلوق لکونه صفة حقیقیة له تعالی ۱۲ (کلنبوی فی تعلیقات عبد الحکیم)

قیل لایخفی ان هذا الرد توجه علی مختاره ایضا وهو ان الکل فی الازل واحد ودفعه دفعه (بانا نعلم اختلاف هذه المعانی) ای الامر والنهی والخبر (بالضرورة) لان الخبر هو یحتمل الصدق والکذب دون الامر والنهی والاستخبار والنداء لکونها انشاآت واستلزام البعض لایوجب الاتحاد فی المفهوم) لان مفهوم الامر طلب الفعل علی سبیل الاستعلاء والخبر باستحقاق الثواب علی الفعل والعقاب علی الترک لازم لهذا المفهوم (فان قیل) ردّ علی قوله الله متکلم بها آمر وناه ومخبر (الامر والنهی بلا مأمور ولا منهی سفه عبث) معنی السفه الخفة ومنه زمام سفیه[1] ای خفیف العبث هو السعی لا لغرض صحیح (والاخبار فی الازل بطریق المضی کذب محض یجب تنزیه الله تعالی عنه) یعنی سمعنا الله تعالی یقول (انا ارسلنا نوحا الی قومه) کیف یستقیم الاخبار فی الازل عن ارسال نوح علیه السلام بلفظ الماضی ونوح وقومه لم یوجد بعد وکذا اخبار الله تعالی عن عصیان آدم علیه السلام بقوله (وعصی آدم) وعن ابراهیم علیه السلام (رب اجعل هذا البلد آمنا) ونظائر هذا کثیرة قیل وجود هذه الافعال یکون اخبارا عن الماضی وهذه الافعال غیر ماضیة بالنسبة الی الازل فیلزم الکذب والکذب علی الله محال (قلنا ان لم نجعل کلامه فی الازل امرا ونهیا وخبرا) بل صفة حقیقیة فی الازل یتکثر الی الامر والنهی والخبر باختلاف التعلقات فی المستقبل کما هو مذهب البعض[2] وهو الحق (فلا اشکال) لان هذا الاشکال مبنی علی کون کلامه تعالی امرا ونهیا وخبرا فی الازل یعنی اخبار الله تعالی لا یتنوع الی الماضی والمستقبل بل هو قائم بذات الله تعالی فی الازل وهو اخبار عن ارسال نوح علیه السلام مطلقا وانه باق من الازل الی الابد فقبل الارسال کانت الصیغة الدالة علیه انا نرسل نوحا وبعد الارسال انا ارسلنا نوحا وکذا فی عصیان آدم علیه السلام وغیره وهو نظیر علمه تعالی فانه تعالی عالم بوجود زید قبل وجوده بانه سیکون وعند وجوده عالم بانه کائن وبعد وجوده عالم بانه قد کان فتغیر هذه الافعال بالنظر الی المعلوم لا بالنظر الی العالم وکذا التغیر الی المخبر به لا الی الاخبار ونظیره من المحسوسات الاسطوانة المنصوبة اذا توجه الیها انسان کانت قدامه واذا حول

[1] ای مضطرب اصله الخفة والحرکة ۱۲ (اختری)

[2] کما ذهب الیه ابن سعید القطان ۱۲ (ابن عرس)

[3] لا توجه لهذا السؤال ۱۲ (ابن عرس)

ظهره كانت خلفه واذا حوّل يمينه كانت عن يمينه واذا حول يساره كانت عن يساره ولا تغير على الاسطوانة وانما التغير على الانسان والى هذا الجواب اشار الشارح رحمه الله تعالى بقوله والاخبار بالنسبة الى الازل لا يتصف بشئ من الازمنة واذا كان منزها عن الزمان كان خطابه ملديا فيكون مع المخاطب على حسب زمانه وعلمه (وان جعلناه) اى ان جعلنا كلامه تعالى (امرا او نهيا وخبرا) كما كان مذهب البعض الآخر (فالامر في الازل لايجاب تحصيل المامور به) كالصلوة والصوم (في وقت وجود المامور) اى العبد قوله لايجاب تحصيل المامور به الخ اى انما يلزم السفه لو كان امر الله تعالى ونهيه لان يجب اتيانه وتركه وقت امره ونهيه في الازل واما لو كان الامر والنهي من الله تعالى لايجاب وقت وجوده اى وقت تعلق الامر بالمكلف للامتثال فهو عين الحكمة التي هي ضد السفه (وصيرورته) اى المامور (اهلا لتحصيله) اى لتحصيل المامور به (فيكفي) الامر (لذلك) اى للايجاب المذكور (وجود المامور في علم الآمر) يعني ان الامر للمعدوم الذي يجب في الحال لا يجوز واما الامر لايجاب وقت[۱۲ نتلي] وجوده فجائز ونقول بعبارة اخرى المعدوم يجوز ان يكون مأمورا بتقدير الوجود الا يرى ان المنزل على النبي عليه الصلوة والسلام كان امرا ونهيا لمن كان موجودا ولمن يوجد الى يوم القيامة فكل من وجد وبلغ وعقل وجب الاقدام على المامور به والانتهاء على المنتهى عنه بذلك الامر والنهي ولم يكن ذلك ممتنعا كذا هنا ويمكن ان يجاب عنه وهو ان يقال ان المخبر عنه على قسمين احدهما عقلي والآخر حسي والمخبر عنه المقارن للاخبار في الازل هو العقلي لا الحسي لان الكلام النفسي يقتضي المخبر عنه العقلي والكلام الحسي يقتضي المخبر عنه الحسي والحاصل ان وجود المخبر عنه في علم المخبر كاف للاخبار ولا يقتضي وجوده في الخارج (كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره) اى الرجل ابنه بان يفعل كذا بعد الوجود (والاخبار[۱۲ ام الفيسا]) جواب على قوله والاخبار في الازل بطريق المضي كذب محض[۱۲ عز الملتقى] (بالنسبة الى الازل لا يتصف بشئ من الازمنة اذ لا ماضي) وان كان في صورة الماضي بل هو اخبار محض خال عن الزمان (ولا مستقبل ولا حال بالنسبة الى الله تعالى) لان الماضي ما سبق التكلم والحال ما يقارنه

---

۱ في الازل منقسما اليهما (ابن عرس)
۲ اما في الازل بل بذو قت۱۲
۳ فلا تحقق له وان جاءت صورة الماضي لان الازل لا يتصف الى آخره ۱۲
۴ فلا تحقق لهذه الازمنة في الازل ۱۲

او الاستقبال مایستقبله ولما کان تکلمه تعالی ازلیا لم یتصور فیه ذلک فیتصف به کونه بالنسبة الی توجه الخطاب السامع فان کان معنی الکلام سابقا علی توجه الخطاب له کان ماضیا وان کان معه او بعده فالحال او الاستقبال (لتنزهه عن الزمان کما ان علمه ازلی لایتغیر بتغیر الازمان) لان العلم صفة حقیقیة لایتغیر بتغیر الزمان بل یتغیر تعلقه واضافته ولا یلزم من تغیر التعلق والاضافة تغیر الصفة الحقیقیة (ولما صرح) ای المصنف (بازلیة الکلام حاول التنبیه علی ان القرآن ایضا قد یطلق علی الکلام النفسی القدیم کما یطلق علی النظم المتلو) ای الکلام اللفظی (الحادث فقال والقرآن) فعلان بمعنی المفعول جعل اسما لکلام الله تعالی المنزل علی النبی علیه الصلوة والسلام وفی اللغة من القرء وهو الجمع ویقال قرأت الماء فی الحوض ای جمعته فیه ومنه القریة اسم المدینة لما یجتمع الناس فیها (کلام الله تعالی غیر مخلوق) الکلام فی اللغة عبارة عما یفید السامع وعند الفقهاء عبارة من حروف منظومة واصوات مقطعة وفی اصطلاح المتکلمین انه عبارة عما ینافی السکوت والخرس (وعقب القرآن بکلام الله تعالی) یعنی قال المصنف القرآن کلام الله تعالی غیر مخلوق ولم یقل القرآن غیر مخلوق مع ان هذا اخص من الاول والخفة مطلوبة عندهم (لما ذکر المشائخ) تعلیل عقب (من انه) بیان ما فی لما (یقال القرآن کلام الله تعالی غیر مخلوق ولا یقال القرآن غیر مخلوق لئلا یسبق الی الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قدیم) لان اطلاق القرآن علی هذا المؤلف اکثر من اطلاقه علی الکلام النفسی کما ان اطلاق الکلام علی النفسی اشهر من اطلاقه علی الکلام المؤلف (کما ذهب الیه الحنابلة) هم اصحاب احمد بن حنبل (جهلا) لما هو ثابت فی نفس الامر (او عنادا) حیث قالوا النظم المؤلف من الاصوات والحروف المرتب بعضها علی بعض قدیم قیل لهذا الکلام معنیان احدهما ترتب الاجزاء فی الوجود بحیث لا یوجد الجزء الثانی الا بعد عدم الاول والقول بقدمه غنضه لایصدر عن الطفل فضلا عن احمد رحمه الله تعالی وهو من المجتهدین والثانی ترتبها الذاتی بمعنی ان کل جزء منه بحیث اذا عکس ترتیبه فسد معناه وان سورة الاخلاص اذا عکس ترتیبه فی اللوح المحفوظ او القلب لم یکن

---

۱ ذهب بعض الناس الی ان القرآن هو اسم علم غیر مشتق خاص بکلام الله تعالی وذهب قوم منهم الاشعری انه مشتق من قرأت الشیء بالشیء اذا ضممت احدهما الی الآخر کلیات ابی البقاء) ۱۲

۲ ان علینا جمعه وقرآنه الآیة۔

۳ المتقدمون من الماتریدیة وغیرهم ۱۲

۴ قوله لایصدر عن الطفل فضلا عن احمد الخ وقوله فیما سیأتی ونسبة احمد الخ لیس فی محله اذ قوله ای هم اصحاب احمد بن حنبل الخ عنه شرح قول الشارح (الحنابلة) ظاهر فی ان من ذهب الی قدم المؤلف من الاصوات والحروف هم بعض اصحاب احمد بن حنبل لا احمد نفسه فکیف یصح قوله لایصدر الخ مع ان التفتازانی لم یدع صدوره عنه ولم ینسب احمد الی الجهل والعناد حتی یکون هو من سوء الظن به لان الشارح التفتازانی لم یرد بقوله الحنابلة احمد بن حنبل فحاشاه ان یتفوه مثل هذا القول فانه امام جلیل مجتهد صاحب المذهب فلو علم الشارح مصنف الفتح الی علی التفتازانی بقول نسبة احمد الی الجهل والعناد من سوء الظن لقال انه مبنی علی سوء الظن به فاحفظه فانه غفل عنه کثیر فاله مصححه ۱۲

۵ ای قلیل الذی علیه السلف (الموضح)

قرآنا وقدم مثله بالشخص ممكن او نقول ان تعاقب الوجود فيما لقصور الآلة قديم فى البارى تعالى بلا تعاقب بناء على ان الوجود ولحن والوجود مختلف ونسبة احد الى الجهل والعناد من سوء الظن لقائله (و اقام) اى المصنف (غير المخلوق مقام غير الحادث) يعنى قال المصنف كلام الله تعالى غير مخلوق ولم يقل القرآن كلام الله تعالى غير حادث مع انه اشهر من الاول (تنبيها على اتحادهما وقصدا الى جرى الكلام على وفق الحديث) حيث قال النبى عليه الصلوة والسلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال) هذا من تتمة الحديث (انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة المشهورة فيما بين الفريقين) اى المعتزلة واهل السنة (وهو ان القرآن مخلوق او غير مخلوق ولهذا) اى لكون العبارة المشهورة فيما بين الفريقين ان القرآن مخلوق او غير مخلوق (تترجم المسئلة بمسئلة خلق القرآن) اى تسمى هذه المسئلة بمسئلة خلق القرآن ولا يقال مسئلة حدوث القرآن؛ واعلم ان العلماء اختلفوا فى لفظ القرآن فقال قوم خلق الله تعالى صورة اللفظ على اللوح المحفوظ لقوله تعالى (بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ) وذهب قوم الى انه لفظ جبرائيل عليه السلام لقوله تعالى (انه لقول رسول كريم) والمراد به جبرائيل عليه السلام وزعم آخرون انه لفظ محمد عليه الصلوة والسلام لقوله تعالى (نزل به الروح الامين على قلبك) لان المنزل على القلب انما هو المعنى فيكون اللفظ لمحمد عليه الصلوة والسلام (وتحقيق الخلاف) فى ان القرآن مخلوق او غير مخلوق (بيننا وبينهم) اى المعتزلة (يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والا) اى وان لم يرجع اليه (فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف وهم) اى المعتزلة (لا يقولون بحدوث الكلام النفسى) بل بنفيه ولو اثبتوا الكلام النفسى لا يقولون بانه حادث (ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء عليهم الصلوة والسلام انه متكلم ولا معنى له) اى للمتكلم (سوى انه متصف بالكلام) النفسى لان ثبوت المشتق بشئ يستلزم ثبوت مأخذ الاشتقاق واتصافه اما بالكلام النفسى القديم واما بالكلام النفسى الحادث والثانى باطل فتعين الاول (ويمتنع قيام اللفظى الحادث بذاته تعالى فتعين

له وبعد انتقال صلى الله تعالى عليه وسلم الى عالم العلوى اجتمع الخلفاء واشراف الصحابة عند ابى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه وعنهم يتشاورون فى الامور فقال على رضى الله تعالى عنه اول ما فرض علينا جمع كتاب الله تعالى وتدوينه واستحسنوا كلامه فشرعوا التدوين وفى ذلك المجلس سئل منهم عن كيفية نزول القرآن فقالت الخلفاء الاربعة واتفقت عليه كلمتهم انه اذا اراد الله تعالى انزال سورة او آية نظر بصفة العلم فى قلب جبريل عليه السلام فحصل فيه علم ضرورى ثم نظر بصفة الكلام ففتق الله تعالى لسانه عليه السلام على الفاظ القرآن مع النظم فانزله على نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فهذه الرواية مذكورة فى كتاب الموطأ لمالك بن انس رحمه الله تعالى وكل آية منه معجزة فى نفسها لان الناظم الحقيقى هو الله تعالى فلا يتغير ولا قدرة لاحد ان يبين لما ان الفاظ التى تكسو للمعانى المذكورة ليست بالفاظ محمد عليه السلام و سائر الكتب والصحف الالهية ليست نزولها كنزول القرآن وانما صادقة عما الهم الله تعالى فى قلوب الانبياء عليهم الصلوة والسلام ١٢ منه

النفسی القدیم وأما استدلالهم) ای استدلال المعتزلة بنفی الکلام النفسی (بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات) ای علامة (الحدوث من التالیف) بیان ما وا التنظیم والانزال والتنزیل والانزال نقل الشئ من الاعلی الی الاسفل وهو انما تلحق المعانی بتوسط لحوق الذوات الحاملة لها ولعل نزول الکتب الالهیة علی الرسل بان یتلقفه الملك من الله تعالی تلقفا روحانیا او یحفظه الملك من اللوح المحفوظ فینزل به الی الرسل فیلقیه علی الرسل والتنزیل قیل الانزال یستعمل فی الدفعی والتنزیل فی التدریجی (وکونه عربیا) کقوله تعالی (انا انزلناه قرآنا عربیا) والعربی انما یکون للالفاظ (مسموعا) کقوله تعالی (وان احد من المشرکین استجارك فاجره حتی یسمع کلام الله) والمسموع انما هو الالفاظ والحروف (فصیحا معجزا الی غیر ذلك فانما یکون) جواب اما ای الاستدلال المذکور (حجة علی الحنابلة) القائلین بقدم القرآن مع انه من جنس الحروف والاصوات (لا علینا لانا قائلون ایضا) ای کالمعتزلة (بحدوث التنظیم وانما الکلام) ای البحث (فی المعنی القدیم) ای الکلام النفسی (والمعتزلة لما لم یمکنهم انکار کونه تعالی متکلما ذهبوا الی انه متکلم بمعنی ایجاد الاصوات والحروف فی محلها) ای محل الاصوات والحروف بجبرائیل علیه السلام (او ایجاد اشکال الکتابة فی اللوح المحفوظ) واللوح المحفوظ خلقه الله تعالی من درة بیضاء دفتاه یاقوتة حمراء قلمه نور وکتابته نور عرضه کما بین السماء والارض ینظر فیه کل یوم ثلثمائة وستین نظرة یخلق الله تعالی بکل نظرة ویحیی ویمیت ویعز ویذل ویفعل ما یشاء (وان لم یقرأ) ای وان لم یقرأ الله تعالی من اللوح المحفوظ (علی اختلاف بینهم) ای المعتزلة ای ذهب بعضهم انه متکلم بالمعنی الاول وبعضهم بالمعنی الثانی (وانت خبیر) اشارة الی رد قول المعتزلة، حاصله ان یقال لا نسلم ما بین المعتزلة انه متکلم بمعنی ایجاد الاصوات والحروف فی محالها او بمعنی ایجاد اشکال الکتابة فی اللوح المحفوظ فان المتکلم هو الذی قام به الکلام لا الذی اوجده (بان المتحرك من قامت به الحرکة لا من اوجدها) ای الحرکة (والا) ای وان لم یکن المتحرك من قام به الحرکة بل من اوجدها لصح اتصاف الباری تعالی بالاعراض

ل١ وکون التالیف والتنظیم من سمات الحدوث بناء علی انها تستدعی التوقف علی الاجزاء فیکون محتاجا حادثا والانزال والتنزیل یوجب الانتقال من مکان عال الی سافل والمکانی حادث وکونه عربیا یوجب کونه من موضوعات العرب ومصنوعا لهم وکونه فصیحا یوجب ان یکون کثیر الاستعمال والاستعمال حادث فکذا موصوفه لان محل الحادث حادث وکونه مسموعا حادث فیوجب حدوث محله وکونه معجزا حادث لانه یحدث بالقیاس الی التحدی ومحل الحادث حادث وقوله الی غیر ذلك من انه لیس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقضی ١٢ (عصام)

ل٢ من کونه مذکورا محدثا ومجعولا ومکتوبا فی اللوح المحفوظ ومختلفا باختلاف الحال ونحو ذلك من لوازم الحدوث ١٢ (ع ر س)

ل٣ یعنی ان قولهم یخالف قاعدة اللغة وقد ثبت الکلام النفسی فلا ضرورة فی العدول من المعنی الحقیقی الی المعنی المجازی فلا یصح ان یقال ان المتکلم من اوجد الکلام مع ان معناه الحقیقی من قام به الکلام ١٢

(حاشیہ رمضان آفندی)

المخلوقة له) اى للبارى بان يقال الله آكل بمعنى ايجاد الاكل فى الغير
واسود بمعنى ايجاد السواد فى الغير وبقوله المخلوقة له احترز عن الاعراض
الغير المخلوقة لله تعالى عند المعتزلة كالافعال القائمة بالعباد (تعالى عن ذلك)
اى عن الاتصاف المذكور (علوا كبيرا) قيل الاتصاف بالاعراض
المخلوقة له تعالى بمعنى ايجادها صحيح وانما لم يطلق عليه لاشعاره بمعنى
الاتصاف به لغة فالاولى ان يقال والا لصح اطلاق اسم الاسود عليه
تعالى لغة ولم يصح لان معناه لغة هو المتصف بالسواد لا موجده فيه فكان
الشرط محققا (ومن اقوى شبه المعتزلة) فى نفى الكلام النفسى (انكم)
خطاب للمتكلمين (متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتى) اى
جانبى (المصاحف تواترا وهذا) اى الاتفاق المذكور (يستلزم كونه)
اى القرآن (مكتوبا فى المصاحف مقروا بالالسن مسموعا بالآذان وكل ذلك)
اى كونه مكتوبا ومقروا (من سمات الحدوث بالضرورة فاشار) اى المصنف
(الى الجواب عنه) اى عن اقوى الشبه (بقوله وهو) اى القرآن الذى هو كلام
الله تعالى (مكتوب فى مصاحفنا اى باشكال الكتابة) اى بسبب اشكال
الكتابة (وصور الحروف الدالة عليه) اى على كلام الله تعالى (محفوظ فى قلوبنا
اى بالالفاظ المخيلة مقروء بالسنتنا بالحروف الملفوظة المسموعة مسموع باذاننا
بتلك) اى بالحروف الملفوظة المسموعة (ايضا) اى كقوله بالسنتنا
(غير حال فيها) اى مع ذلك) اى مع كونه مكتوبا فى مصاحفنا (ليس) القرآن
(حالا فى المصاحف ولا فى القلوب والالسنة والآذان) اى القرآن
الازلى غير حال فيها بل الحال فيها انما هو مثله ومثاله كما فى نفس القطعة
(بل معنى قديم قائم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم) اى النظم
اللفظى الحسى (الدال عليه) اى على معنى قديم (ويحفظ بالنظم المخيل
ويكتب بنقوش وصور واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه) الهاء يعود
الى معنى قديم (كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب
بالقلم ولا يلزم منه) اى من كون النار يذكر باللفظ ويكتب بالقلم
(كون حقيقة النار صوتا وحرفا) فالقول بكونه اى بكون المعنى القديم مكتوبا
ومحفوظا ومسموعا انما باعتبار وجوده فى الكتابة والعبارة والذهن مزوكنا

له قوله فالاولى الخ لم يقل فالصواب لان الدعوى الاصل منه تفسير القرآن وبيان حكمه ۱۲ (عبد الحكيم)

له مع ذلك الاطلاق والوصف الذى ذكره الشارح (ع س)

له لانه صفة القديم ۱۲

له اى قلنا انه مكتوب بهذه

له نفسى ازلى ۱۲

له وهذا بمنزلة قولنا الكلام صفة ازلية ۱۲

له وهذا بمنزلة قولنا مقروء بالالسنة ۱۲

له وهذا بمنزلة قولنا مكتوب فى المصاحف ۱۲ (ع س)

كونه منزلا لان جبرائيل عليه السلام ادرك كلام الله تعالى حسب ما تلقن فنزل وانهم بلا نقل لذات الكلام ولما القرآن الحادث فاتصافه بهذه الاوصاف ظاهر ولو قيل القرآن لم يكتب في المصاحف ولم يقرأ بالالسن ولم يتل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لم يصح في الحادث ويصح في القديم لكنه سوء ادب۔
حاصل جواب المصنف على المعتزلة ان يقال ان من الاتفاق المذكور من الملائكة على كون القرآن مكتوبا ومقروا ومسموعا لا يدل على نفي الكلام النفسي وكون القرآن حادثا لانهم قائلون على ان الكلام النفسي مكتوب ومقروء ومسموع مجاز بواسطة الالفاظ واشكال الكتابة (وتحقيقه) اى تحقيق الجواب المذكور (ان الشئ وجودا في الاعيان) اى الخارج في نفس الامر (ووجودا في الاذهان ووجودا في العبارة ووجودا في الكتابة فالكتابة تدل على العبارة وهي) اى العبارة (على ما في الاذهان وهو) اى الاذهان (على ما في الاعيان) اعلم ان الكتابة تدل على العبارة دلالة وضعية والعبارة ايضا على ما في الاذهان دلالة وضعية وما في الذهن يدل على ما في الخارج دلالة ذاتية فيكون الكتابة دالة دون مدلولة وما في الخارج مدلولا دون دال والعبارة وما في الذهن دالا ومدلولا معا (فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غير مخلوق فالمراد بحقيقته الموجودة في الخارج) اى الكلام النفسي (وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات) كالانزال والتنزيل وكونه معجزا وغير ذلك (يراد به الالفاظ المنطوقة والمسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن) اى الالفاظ المنطوقة المسموعة هذا مثال وجود الشئ في العبارة (او المخيلة) معطوف على الالفاظ (كما في قولنا حفظت القرآن) هذا مثال وجود الشئ في الاذهان (او الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مس القرآن) هذا مثال وجوده في الكتابة ووجود الشئ في الاعيان حقيقة ووجوده في الاذهان وفي العبارة والكتابة مجاز وتعلق المس بالقرآن لانه من لوازم المخلوقات لان تعلق المس حادث والتعلق محل الحوادث وعلى الحوادث حادث وهكذا في القراءة والحفظ (ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون المعنى القديم) هذا جواب عن سؤال

ـــــــــــــــــــــــــــــ

لـه وصف القرآن بالاوصاف المذكورة ليس باعتبار حقيقته حتى يلزم حدوثه بل هو مجاز عقلي من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي۔

كـه لتحقق هوية الانسان في الخارج۔

سـه كحصول صورته في الذهن۔

عـه كالذا رقمت حروفه۔ (ع ر س)

ـه اذ النفس لا يتجزى۔

لـه يراد به الالفاظ۔

كـه كانه جواب لمن يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فاثبات الكلام النفسي مخالف لارباب الاصول الذين هم من اهل الاسلام وتوجيهه ان بحثهم عن احوال الدليل وبحثهم عن الدليل الالهي لا ينفون وينكرونه (عصام)

ـه مثل الايمان والصلوة والصوم والزكوة وغير ذلك

مقدر وهو ان يقال لو كان القرآن منقولا بالاصالة الدال على الكلام النفسي لكان القرآن
الفتل لما عرف في الة الاصول عما يدل على الكلام اللفظي واللازم باطل
وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله ولما كان لا يعرف فيه الة الاصول بالمكتوب
في المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه) اى جعل الائمة القرآن (اسما للنظم
والمعنى جميعا) اى مدلول اللفظ دون المعنى القائم بذات الله تعالى اى للنظم
من حيث الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى) من غير اعتبار اللفظ ولا لمجرد
اللفظ من غير اعتبار المعنى قوله لا لمجرد المعنى نفي لما روى عن ابي حنيفة
انه اعتبر مجرد المعنى في حق جواز الصلوة خاصة (واما الكلام القديم
الذي هو صفة الله تعالى فذهب الاشعري الى انه يجوز ان يسمع) استدل
على ذلك بقوله (حتى يسمع كلام الله) وبسماع موسى عليه السلام
كلام الله لكن سماع غير الصوت والحروف لا يكون الا بخرق العادة
(ومنعه الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائني وهو اختيار الشيخ ابي منصور
رحمه الله فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما يدل عليه وهو) اى
كلام الله تعالى قوله يسمع خبر قوله معنى (كما يقال سمعت علم فلان) وحقيقة
العلم لا تسمع بل معناه سمعت خبرا دالا على علمه وكما يقال انظر الى قدرة الله
تعالى اى ما يدل على قدرة الله تعالى (فموسى عليه السلام سمع صوتا دالا
على كلام الله تعالى) اى سمع صوتا خلقه الله تعالى في كل جانب موسى
عليه السلام (لكن لما كان) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
ان غير موسى عليه السلام من الانبياء عليهم السلام يسمع صوتا دالا
على كلام الله تعالى فلم خصه بكونه كليما اجاب بقوله لكن لما كان
(بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم الكليم) واما غيره من الانبياء عليهم
السلام فلا يكلمهم الله الا بواسطة الكتاب والملك (فان قيل لو كان كلام الله
تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازا) اى مجازا مرسلا تسمية الدال باسم
المدلول (في النظم المؤلف لصح نفيه عنه) اى نفي النظم المؤلف عن كلام الله
تعالى (بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات
كلام الله تعالى والاجماع على خلافه) قوله والاجماع على خلافه
اشارة الى بطلان اللازم وكذا الملزوم وهو كونه مجازا في النظم

له الادلة الشرعية الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس وجه الضبط ان الدليل اما الوحي او غيره والوحي اما متلو فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل مجتهد فالاجماع والا فالقياس وهو اي الكتاب المرادف للقرآن في العرف النظم وهو اللفظ الموضوع لمعنى مفردا كان او مركبا المنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم المنقول عنه تواترا خرج به جميع ما سوى القرآن من منسوخ التلاوة والقراءات الشاذة سواء نقلت بطريق الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضي الله عنه نحو صيام ثلاثة ايام متتابعات اي في كفارة اليمين او الآحاد كما اختص بمصحف ابي نحو فعدة من ايام اخر متتابعات اي في قضاء رمضان ۲
(مرآة واز ميري)

المؤلف وناقیة کافراتفاقا الاقوله بسم الله الرحمن الرحیم فی اوائل السور فان نافیه لایکفر لقوة الشبهة فی قرآنیته وکذا من زاد کلمة فی القرآن فقال انها منه کفر وفی الکشاف عن انس انه قرأ واصوب قیلا فقیل له انما هو اقوم قیلا فقال واصوب واقوم واهدی فعلم منه ان ابدال کلمة بکلمة یجوز اذا ادیت معناها فان قیل علی ای شئ یرد من السؤال ما سبق نقلت انه یرد علی قول المصنف وموصفة ازلیة لیس من جنس الحروف والاصوات لانه یفهم ان کلام الله تعالی حقیقة فی المعنی القدیم مجاز فی اللفظ الحادث او لعله یرد علی قول الشارح واما الکلام القدیم الذی هو صفة الله تعالی لانه یفهم ایضا ان الکلام حقیقة فی المعنی القدیم مجاز فی اللفظ الحادث او لعله علی قول الشارح ایضا فمعنی قوله تعالی حتی یسمع کلام الله حتی یسمع ما یدل علی کلام الله لانه یفهم منه ان الکلام حقیقة فی المعنی القدیم مجاز فی اللفظ الحادث او لعله ابتداء کلام فلا یرد علی شئ مما سبق من الاشیاء (وایضا) اشارة الی دلیل عقلی (المعجز المتحدی به) التحدی طلب المعارضة لاظهار عجز المخاطب کما فی قوله تعالی (فاتوا بسورة من مثله) (هو کلام الله تعالی حقیقة مع القطع بان ذلک) ای اظهار التحدی (انما یتصور بالاجماع فی النظم المؤلف المفصل الی السور اذ لا معنی لمعارضة القدیمة) لانه لا یطلع علی الصفة القدیمة الا المؤید من عند الله والمعارضة لا تکون الا بعد الاطلاع والکفار بعید عن ذلک فلو لم یکن النظم المؤلف کلاما حقیقة لم یکن الاعجاز والتحدی فی کلام الله تعالی والحال ان الاعجاز والتحدی لا یکون الا فی کلام الله تعالی (قلنا التحقیق) وانما قال التحقیق ولم یقل ان کلام الله تعالی الخ اشارة الی ان عند البعض حقیقة فی المعنی ومجاز فی اللفظ فرد هذا المذهب بقوله التحقیق الخ (ان کلام الله تعالی اسم مشترک بین الکلام النفسی القدیم ومعنی الاضافة) ای اضافة الکلام الی الله (کونه) ای الکلام (صفة الله تعالی وبین اللفظی الحادث المؤلف من السور والآیات ومعنی الاضافة) فی قوله کلام الله (انه مخلوق الله تعالی لیس من تالیفات المخلوقین) فعلی هذا یکون القول بکون الالفاظ لفظ جبرائیل علیه السلام او لفظ محمد علیه الصلوة والسلام لیس علی ما ینبغی بل نظمه وتالیفه محض

لہ اما البسملة فالخلاف فیها محقق بلا شبهة الا انه فی کونها آیة من کل سورة کما هو القول الجدید للشافعی او من الفاتحة فقط او انها کتبت للتیمن کما هو قوله القدیم او کونها آیة فردة انزلت مرة واحدة للفصل بین السور کما اختاره الحنفیة لا فی کونها من القرآن فی اوائل السور اذ الخلاف فیه ومن قال به فقد توهم۱۲ (شرح مواقف)

سلہ احتراز عما وقع فی سورة النمل انه من سلیمان وانه بسم الله الرحمن الرحیم فانه لا شبهة فی کونه من القرآن۱۲

سلہ لا یقال هذا هو الاول بعینه لانا نقول هو غیره لان المحکوم علیه ثم النظم وههنا المعجز المتحدی به وهما غیران مفهوما۱۲ (عرس)

سلہ ای الذی یعجز عن الاتیان بسورة من مثله ویتحدی به النبی غیره فیعجزه۱۲ (عرس)

خلق الله تعالی فلذا صار معجزا لا یکون للبشر معارضة (فلا یصح النفی اصلا) ای لما کان کلام الله تعالی حقیقة فی الکلام النفسی والکلام اللفظی فلا یصح نفیه عنه اصلا لان الحقیقة لا یجوز نفیها من الموضوع له فلا یقال الحیوان المفترس لیس باسد ونحوه (ولا یکون الاعجاز) جواب لقوله ایضا المعجز الخ (والتحدی الا فی کلام الله تعالی) لان النظم المؤلف یصدق علیه بین کلام الله تعالی بالاشتراک (وما وقع فی عبارة بعض المشائخ من انه مجاز) کانه اشارة الی جواب سؤال مقدر وهو ان یقال لم قلتم انه اسم مشترک بین الکلام النفسی والکلام اللفظی وحقیقة فیهما مع ان بعض المشائخ من اهل السنة والحق صرح بان کلام الله تعالی مجاز فی الکلام اللفظی فاجاب عنه بقوله وما وقع فی عبارة بعض المشائخ الخ۔ حاصله ان یقال ان المجاز مقول بالاشتراک اللفظی علی معنیین الاول هو اللفظ المستعمل فی المعنی الغیر الموضوع له کالاسد فی الرجل الشجاع والثانی هو الذی وضع لمعنی بواسطة شیء آخر والمراد بالمجاز فی عبارة بعض المشائخ هو المعنی الثانی دون المعنی الاول فالسائل لم یفرق بین المعنیین فاشتبه احدهما علی الآخر فسأله وان فرق بینهما لم یصدر عنه هذا السؤال (فلیس معناه انه غیر موضوع للنظم المؤلف بل ان الکلام فی التحقیق و بالذات) ای بلا واسطة (اسم للمعنی القائم بالنفس) ای بذات الله تعالی (وتسمیة اللفظ به) ای بالکلام (ووضعه) ای وضع کلام (لذلک) ای للنظم المؤلف (انما هو باعتبار دلالته علی المعنی فلا نزاع لهم) ای للمشائخ (فی الوضع والتسمیة) لان التسمیة باعتبار معنی مجازی یکون حقیقة ایضا کما یکون باعتبار معنی حقیقی (وذهب بعض المحققین) وهو مولانا عضد الملة والدین (الی ان المعنی) ای لفظ المعنی (فی قول مشائخنا کلام الله تعالی معنی قدیم لیس) معنی (فی مقابلة اللفظ حتی یراد به) ای بالمعنی (مدلول اللفظ ومفهومه بل فی مقابلة العین) ای الذات والجوهر (والمراد به) ای بالمعنی القدیم (ما لا یقوم بذاته) فحینئذ یشتمل علی اللفظ والمعنی لان کلا منهما لیس قائما بذاته (کسائر الصفات ومرادهم) ای مراد مشائخنا من قولهم کلام الله تعالی معنی قدیم (ان القرآن اسم للفظ والمعنی) لا ان المراد من المعنی ما یقابل

سله اورد علیہ ان هذا یقتضی ان یکون منقولا او اللفظ مجهورا الی المعنی لا مشترکا ولجیب بانه لا یکفی فی النقل ملاحظة العلاقة بین المعنیین بل لا بد من کون المعنی الاول مهجورا ۱۲ (عصام)
سله ای کلام الله تعالی ۱۲
سله صاحب المواقف ۱۲
سله ای معنی النظم ۱۲

العين فيعم اللفظ فيكون اللفظ قديما في ذات الله تعالى حادثا في الانسان (شامل لهما) اي اللفظ والمعنى خبر بعد خبر او صفة الاسم اي الاسم الذي هو شامل لهما وتحقيق هذا المعنى ان يقال ان المعنى مقول بالاشتراك اللفظي على معنيين الاول هو ما يقابل اللفظ ويقال هذا معنى اي ليس بلفظ وهو ما يستفاد ويراد من اللفظ سواء كان عينا او عرضا والمعنى الثاني ما يقابل العين ويقال هذا معنى اي ليس بعين سواء كان ما يستفاد من اللفظ او كان لفظا فيكون النسبة بين المعنيين عموم وخصوص من وجه فالمراد من الشارح بالمعنى في قولهم كلام الله تعالى هو صفة قديم قائم بذات الله تعالى هو المعنى الثاني متناول المعنى المقابل اللفظ والمعنى كلاهما معنيين قديمين قائمين بذاته تعالى وصفتين له (وهو) اي القرآن الذي اسم اللفظ والمعنى (قديم) اي ليس قديما (كما زعمت الحنابلة من قدم اللفظ المؤلف المرتب الاجزاء من حروفه) اي الموجود بعضها بعد بعض بل بمعنى ان اللفظ القائم بذات الله تعالى ليس بمرتب الاجزاء حتى يلزم من الترتيب الحدوث (فانه بديهي الاستحالة) للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل بمعنى) اضراب عن لا كما زعمت الحنابلة (ان اللفظ القائم بالنفس) اي بذات الله تعالى (ليس مرتب الاجزاء) اي ليس وجوده مشروطا بعدم البعض (في نفسه) اي في ذاته فاذا لم يكن مرتب الاجزاء لم يكن حادثا (كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة) اي موافقة (الآلة وهذا) اي كون اللفظ قائما بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وكون الترتب انما يحصل في اللفظ (معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة) يعني انهم لم يريدوا بالمقروء معنى مقابلا للفظ كما زعم البعض بل ارادوا به نفس اللفظ فاللفظ القائم بذات الله تعالى مقروء وهو كلام نفسي قديم كما ان اللفظ القائم بالسنتنا مقروء حادث (واما القائم) اي اللفظ بذات الله تعالى (فلا ترتب فيه) اي في القائم بذات الله تعالى (حتى ان من سمع كلامه تعالى سمعه) اي كلامه (غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة هذا) اي المذكور (حاصل كلامه) اي بعض المحققين (وهو) اي

ﻟ [1] والمراد بالكلام النفسي هو هذا المعنى وهو القائم بالغير ام لا يكون لفظا او معنى واما اول اللفظ كما زعم اصحاب الاشعري من كلامه الكلام هو المعنى النفسي ۱۲ (كليات)

[2] ولما كانت هذا اهل الشكال من حيث ان اللفظ متصد بما ههنا الحدث كما سبق فلا يكون قديما واوجه التشنيع على الحشوية وبعض الحنابلة القائلين بقدم الحروف اشار الى الجواب عن ذلك بقوله لا كما زعمت ۱۲ (ابن عرس)

[3] يعني لم يرد هذا المحقق ومن تقدمه من المتكلم بهذا المعنى بل بمعنى ۱۲

[4] اي كاللفظ القائم بنفس الحافظ لذات اللفظ فانه قائم به ۱۲ (عرس)

[5] من الاجزاء ۱۲

[6] من اللسان وغيره ۱۲

حاصل کلامه (جید لمن یتعقل لفظا قائما) حال من لفظا (بالنفس غیر
مؤلف من الحروف المنطوقة او المخیلة المشروطة وجود بعضها
ای الحروف (بعدم البعض) هذا یشعر بان کلام الله تعالی لفظ غیر
مرکب من الحروف والالفاظ لکن مراده نفی اشتراط وجود بعض الحروف
بعدم البعض بان ترکیبه منها مسلم عند الاشعری (ولا من الاشکال)
ای غیر مؤلف من الاشکال (المرتبة الدالة علیه) ای علی اللفظ القائم
بالنفس (ونحن) الواو للحال هذا طعن الشارح لذلک البعض وکلا ناعجز
اللغة والدین (لا نتعقل من قیام الکلام بنفس الحافظ الا کون صور الحروف
مخزونة مرتسمة فی خیاله) ای فی خیال الحافظ (بحیث اذا التفت الیها)
ای الی صور الحروف (کان) ای الکلام القائم بنفس الحافظ (کلاما
مؤلفا من الفاظ مخیلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ کان) ای الکلام القائم
بنفس الحافظ (کلاما مسموعا) ای لا نتعقل لفظا مسموعا قائما بالنفس
بل ما نتعقله هو المعانی والحروف المخیلة بحیث اذا ذکرت کان مسموعا
قیل قیام اللفظ المسموع بالنفس معقول لعموم قدرة الحق بل واقع فان السالک
اذا ترقی الی مرتبة ذکر القلب یسمع من قلبه الذکر ولسانه ساکت لکنه
یسمع مرتب الاجزاء ایضا فالحق ان اللفظ المسموع غیر قار کالحرکة
فلا یتصور قدمه الا بتجدد الامثال (والتکوین وهو المعنی الذی یعبر عنه)
ای عن التکوین (بالفعل والخلق والتخلیق والایجاد والاحداث والاختراع
ونحو ذلک ویفسر باخراج المعدوم من العدم الی الوجود) اثبته الحنفیة
صفة حقیقیة مغایرة للقدرة والارادة وفسروه باخراج المعدوم من العدم
الی الوجود وعبروا عنه بالخلق والتخلیق ونحوهما والظاهر من هذه
العبارات کونه صفة اضافیة لا یتخلف عنه الکون لکنهم ارادوا بها
مبدأ الاخراج وفرقوا بینه وبین القدرة بان اثره الوجود بالفعل واثر
القدرة صحة الوجود ویرد علیه ان الوجود بالفعل یحصل من تعلق القدرة
مع الارادة بلا حاجة الی صفة اخری قال الامام الرازی ان کان تاثیر التکوین
علی سبیل الجواز لم یمیز عن القدرة وان کان علی سبیل الوجوب یکون
الواجب موجبا لا مختارا والقول بان الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار

له والحاصل ان هذا الکلام انما یستقیم اذا تصورنا تصورا صحیحا لفظا قائما بالنفس غیر مرتب الاجزاء ولا مؤلف من حروف منطوقة او مخیلة او مرتسمة (ابن عرس)

که بدون التلفظ ۱۲

که والحاصل ان ما ذهب الیه هذا المحقق من کون النظم القائم بذاته تعالی غیر مرتب الاجزاء ولا مؤلف من حروف متعاقبة لا یحتمله ولا یتقبله العقل الشامل فکیف یتحمل فی الشامل الا علی الوجه الذی ذکرناه هذا وقال السید فی شرح المواقف ولا شبهة فی ان ما ذهب الیه صاحب المواقف اقرب الی الاحکام الظاهرة المنسوبة الی قواعد الملة انتهی ولا یخفی ان اللفظ کیفیة فی الصوت او فی النفس او فی الذهن وانه یتحقق علی الوجه المذکور مترتبا وفی التلویح یستحیل قیام الصوت والحروف بذات الله تعالی وبالجملة فالبحث مشکل ۱۲ (ابن عرس)

راجع الی القسم الاول (صفة لله تعالی والطباق) ای اتفاق (العقل والنقل
من الانبیاء (علی انه خالق العالم) قال الله تعالی (خالق کل شیء)
(مکوّن له) ای العالم (وامتناع اطلاق) ای حمل (الاسم المشتق
ای الخالق والمکون (علی الشیء من غیر ان یکون ماخذ الاشتقاق
ای الخلق والتکوین (وصفا له قائما به) ای بالشیء (ازلیة) ای التکوین
ازلی والمکوّن حادث وتکوینه باق ابدا فیتعلق وجود کل موجود بتکوینه
الازلی فی وقت وجوده ونظیر هذا رجل قال لامرأته فی شعبان انت طالق
رمضان فانت طالق صار الرجل فی الحال مطلقا ولم تصر المرأة مطلقة
فی الحال بل تعلق طلاقها برمضان لان المطلق ما طلقها فی شعبان لم یقع
فی شعبان بل اراد ظهور فعله فی رمضان (لوجوه الاول) ای الوجه
الاول من تلك الوجوه الدالة علی ازلیة التکوین (انه یمتنع قیام الحوادث
بذاته) ای بذات الله تعالی (لما مر والثانی انه) ای الباری (وصف)
ومدح (ذاته فی کلامه الازلی بانه الخالق فلو لم یکن فی الازل خالقا لزم
الکذب) والمدح بما لیس فیه؛ اجیب بان الاخبار فی الازل لا یقتضی
ثبوته فیه کقوله تعالی (خلق لکم ما فی الارض جمیعا) بل اخبار الله
بحسب حال المخاطب ولو کان الوصف ثابتا لما توجه الخطاب مع الوصف
والمدح به ولو کان ثابتا قبله او بعده صح لفظه بصیغة الماضی والمستقبل
(او العدول الی المجاز) ان لم یحمل الخالق علی حقیقته (واللازم باطل) ای
الکذب والعدول الی المجاز باطل اما بطلان الکذب فلان الله تعالی صادق
محض لا یحوم حوله شائبة الکذب فضلا من الکذب واما بطلان العدول فلانه
انما یکون اذا تعذر الحقیقة وههنا لم یتعذر الحقیقة ولکن اللازم ممنوع لانه یکون
ذات الله تعالی خالقا فی الازل (ای الخالق فیما یستقبل او القادر علی الخلق
من غیر تعذر الحقیقة) من متعلق الی المجاز ای لزوم العدول الی المجاز
من غیر تعذر الحقیقة وههنا لم یتعذر الحقیقة (علی انه) ای مع انه
(لو جاز اطلاق الخالق علیه) ای علی الله (بمعنی القادر علی الخلق لجاز
اطلاق کل ما یقدر (هو) الله (علیه) الهاء راجع الی ما (من الاعراض)
بیان ما ای اطلاق کل مشتق یقدر علی ماخذ الاشتقاق کالاسود بمعنی القادر

لـه واتفاق العقل والنقل علی انه خالق لجمیع العالم لدلالة الدلیل علی استناد الکل الیه بلا واسطة وورد خالق کل شیء واما کونه خالق لواحد او لغیر افعال العباد فلا یطابق النقل فیه العقل بل العقل منفرد فیه فلا وفوق علیه بل لیس فیه العقل بل الوهم البارز فی معرض العقل وعلیك بالفرق بین الطباق العقل والنقل وبین الطباق العقل والنقل فلا هو صاحب الالتباس فی مضیق التردد فی الطباق العقل والنقل لمظنة ان الاختلاف فی انه خالق جمیع العالم ینافی ذلك الاطباق ۱۲ (عصام)

سلہ لیس قوله مکونا له تفسیرا بعد تفسیر لعدم الفائدة فهو تأکید باللفظ المرادف لکنه لم یثبت فی اللغة فی غیر الضمائر ۱۲ (عصام)

سلہ فی الرد علی الکرامیة ۱۲

على السواد والاسمر ومعنى القادر على الحمرة ونحو ذلك مما لم يقل به احد يرد عليه ان الجواز العقلى مسلم والشرعى ممنوع لتوقفه على الاذن واللازم باطل وهو جواز اطلاق ما يقدر هو عليه من الاعراض وكذا الملزوم وهو جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخالق (والثالث انه) اى التكوين (لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل وهو محال) والقول بان تكوين التكوين عينه باطل لان كون التاثير عين الاثر الحاصل منه باطل بل حقيقته ترجع الى سلب تكوين التكوين (ويلزم منه) اى من حدوث التكوين (استحالة تكون العالم) لان تكون العالم مستلزم التسلسل المحال والمستلزم للمحال محال (مع انه) اى تكون العالم (مشاهد واما بدونه) اى بدون تكوين آخر (فيستغنى الحادث) اى التكوين الاول (عن المحدث والاحداث وفيه تعطيل الصانع) لانه اذا جاز حدوث حادث بدون التكوين جاز ايضا حدوث جميع الحوادث وفيه تعطيل الصانع وهو محال لان الله تعالى قال (كل يوم هو فى شأن) (والرابع انه) اى التكوين (لو حدث لحدث اما فى ذاته) اى فى ذات الله تعالى على ما ذهب اليه الكرامية (فيصير) الله (محلا للحوادث او فى غيره) اى فى غير ذات الله تعالى (كما ذهب اليه ابو الهذيل) من المعتزلة (من ان تكوين) الموجود بيان ما فى كما (كل جسم قائم) اى بالجسم (فيكون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه) لان المكون من قام به التكوين على ان هذا الكلام لا يصح فى الاعراض لان قيام الشئ بالعرض محال ولان التكوين لو كان هو المكون او قائما به لكان وجود المكون بنفسه واستغنى فى وجوده عن غيره فيكون قديما وهو خلاف المفروض انما امتنع عن القول بقدم التكوين تحرزا عن القول بقدم المكونات فقد وقع فيما تحرز عنه مع ركوب هذا المحال وهو قيام الشئ بالعرض (ولا خفاء فى استحالته ومبنى هذه الادلة على ان التكوين صفة حقيقية) اى لا يكون بالقياس الى الغير (كالعلم والقدرة) اى مبنى هذه الوجوه الدالة على ان التكوين صفة ازلية حقيقية قائمة بذات الله تعالى كما ذهب اليه البعض من العلماء واما اذا كان التكوين عبارة عن الاضافات والاعتبارات كما ذهب اليه المحققون من العلماء فلا نسلم هذه الادلة لانه

ل‍ه وفيه نظر لان المسوغ الاطلاق المذكور معتبر لغة ولكن المنع منشؤه التوقف ۱۲ (ابن عرس)

ل‍ه ان يكون مبدأه ۱۲

ل‍ه ان يكون حدوثه ۱۲

ل‍ه اى استحالة تكون الجسم خالقا لنفسه ايضا لان الغرض ان التكوين صفة له تعالى ومن الح قيام صفة الشئ بغيره ۱۲ (عرس)

ل‍ه قوله ومبنى هذه الادلة آه كانها ارما علا (ط) الدليل الثانى اوبقوا لامر على التغليب (خيالى) (ط) لان الحدوث ملاحظة فى الادلة المذكورة سوى الدليل الثانى وهو يستلزم الوجود الخارجى والدليل الثانى انما الاتصاف الازلى بالتكوين وهو لا يفيد وجود موصفه فى الخارج ۱۲ (قول احمد)

ل‍ه الدالة على ازلية التكوين ۱۲

حینئذ لا وجود له فی الخارج بل هو اعتبار عقلی فلا یحتاج الی هذہ الادلة المذکورة وعلی تقدیر وجودہ غیر قائم بذات الله تعالی فلا یکون صفة له (والمحققون من المتکلمین علی انه) ای التکوین (من الاضافات والاعتبارات العقلیة) معنی الاعتبار النظر فی الامور لیعرف بها شئ اخر من جنسها ومذا امیل الی مذهب الاشعری لانه هو القائل بکون التکوین صفة اضافیة حادثة (مثل کون الصانع تعالی وتقدس قبل کل شئ ومعه وبعده) لان القبلیة والمعیة والبعدیة بالنسبة الی شئ اخر (ومذکورا) ای کون الصانع مذکورا (بالسنتنا ومعبودا لنا) بالنسبة الی عبادتنا (وممیتا ومحییا ونحو ذلك) مثل کونه موجدا (والحاصل فی الازل هو مبدأ) ای علة (التخلیق والترزیق والاماتة والاحیاء وغیر ذلك) یعنی ان الحاصل فی الازل مبدأ هذہ الاشیاء مثل القدرة واما هذہ الاشیاء فقائمة فیما یستقبل فان القدرة باعتبار تعلقه الی المخلوقات فیسمی تخلیقا وباعتبار تعلقه الی الرزق یسمی ترزیقا وباعتبار تعلقه بالحیوۃ یسمی احیاء وباعتبار تعلقه بالموت یسمی اماتة وغیر ذلك من الاضافات والاعتبارات (ولا دلیل علی کونه) ای کون (صفة اخری سوی القدرة والارادة) ای علی کون ذلك المبدأ صفة مستقلة سوی القدرة الی آخرہ (فان القدرة) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان یقال فلم لم یکن القدرة مبدأ التخلیق والحال ان نسبتها الی وجود الممکن وعدمه علی السواء فاجاب بقوله فان القدرة (وان کانت نسبتها الی وجود المکون وعدمه علی السواء لکن مع انضمام الارادة یتخصص احد الجانبین) ای العدم والوجود (ولما استدل القائلون بحدوث التکوین بانه لا یتصور بدون المکون) لان التکوین نسبة بین المکون والمکون والنسبة لا تتحقق بدون المنتسبین (کالضرب بدون المضروب فلو کان) التکوین (قدیما لزم قدم المکونات وهو محال اشار) جواب لما (الی الجواب بقوله وهو) ای التکوین (تکوینه) ای تخلیق الواجب (للعالم ولکل جزء من اجزائه) ای اجزاء العالم کالنفوس والعقول والهیولی والصورة (وغیر ذلك (لا فی الازل بل لوقت وجودہ) ای العالم یعنی لا نسلم انه یلزم من قدم التکوین قدم المکونات وانما یلزم ذلك لو لم یکن تعلق التکوین

---

۱ ویخطر بالبال ان التکوین مغایر القدرة والارادة لانا نجد بالضرورة فی الفاعل عند تصورہ بهذہ الحیثیة معنی به یمتاز عن غیر الفاعل ویرتبط بتوسطه بالمفعول بحیث یصح ان یقال ان هذا فاعل وذاك مفعول ولا شك ان هذا المعنی متحقق فی ذاته وان لم یوجد المفعول فلا یکون عینه مثلا نجد فی الضارب حین تصورہ بحیث کونه ضاربا معنی به یمتاز عن غیر الضارب ویرتبط بتوسطه بالضرب بحیث یصح ان یقال ان الضرب اثرہ وان لم یتحقق منه الضرب فلا یکون ذلك المعنی عین الضرب الذی هو اثرہ وهو مغایر للقدرة والارادة ایضا لان هذا المعنی متحقق فی الفاعل الموجب عند الحکماء بالنسبة الی آثاره الصادرة عنه بطریق الایجاب مع عدم تحقق القدرة والارادة. عبد الحکیم

۲ یعنی التکوین عین القدرة والارادة ۱۲

۳ صفة الفعل کما هو مذهب الاشاعرة او صفة محققة الوجود کما هو مذهب الکرامیة ۱۲

(غ س)

المكونات حادثا وليس كذلك كما فى العلم والقدرة فانه حسب علمه وارادته اى مقتضى علمه فى الازل فانه يوجد فى وقته (فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها) اى الصفات (قدم متعلقاتها) الكون متعلقاتها اى تعلق الصفات (حادثة) فتعلق وجود كل موجود وقت وجوده بتكوينه الازلى كمن جرح انسانا يوم السبت فمرض حتى مات المجروح يوم الجمعة كان الجارح قاتلا من يوم السبت وان ظهر اثره يوم الجمعة لكنا امنا (وهذا) اى جواب المصنف (تحقيق ما يقال) وقائل هذا القول صاحب الاصول الصابونى وقد ذكره صاحب البداية (ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى او صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع) استغنائه (تحقق الحوادث عن الموجد وهو محال وان تعلق) اى ان تعلق وجود العالم بذاته تعالى او صفة من صفاته (فاما ان يستلزم ذلك التعلق قدم ما يتعلق وجوده به) والهاء فى وجوده راجع الى ما وهو عبارة عن العالم والضمير فى به عائد الى ذات الله تعالى (فيلزم قدم العالم وهو باطل) لانه ثبت بالبرهان ان العالم بجميع اجزائه حادث اعلم ان اهل السنة يقولون تعلق وجود الاشياء هذا الامر وهو كن بل وجودها متعلق بخلق الله تعالى وايجاده وتكوينه وهو صفته الازلية وهذا الكلام عبارة عن سرعة حصول المخلوق بايجاده وكمال قدرته على ذلك (او لا) اى او لا يستلزم التعلق المذكور قدم ما يتعلق به فحينئذ ثبت حدوث العالم (فليكن التكوين ايضا) اى كذات الله تعالى وصفته (قديما مع حدوث المكون المتعلق به) اى بالتكوين فيكون القسمان الاولان باطلين فتعين القسم الثالث فيكون هذا الدليل من قبيل السبر والتقسيم (وما يقال) هذا اشارة الى جواب شبهتهم فى حدوث التكوين وهو ان يقال ان التكوين لو كان ازليا لتعلق وجود المكون به فى الازل وهو يقتضى قدم المكون (من ان القول بتعلق وجود المكون بالتكوين قول بحدوثه) اى المكون فكيف يلزم قدم العالم (لان القديم ما لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به) اى بالغير (ففيه نظر) قوله ما يقال مبتدأ ففيه نظر خبره

له كالسمع والبصر الارادة
كله من التعلقات الحادثة
والقدرية والمعتزلة الى
غير ذلك
كله الذى هو قريب المصنف
فى قدم التكوين مع حدوث
المكونات ١٢
(مرس)
كله اذ وصف لكونه شيئا
صانعا للعالم الا بتعلقه بها او
بصفة من صفاته ولا طريق
الى العلم بحقيقته بالدليل الا ذلك
(مرس)
كله وهو تمثيل لتأثير قدرته
فى مراده بامر المطاع المطيع
فى حصول المأمور من غير
امتناع وتوقف وافتقار الى
مزاولة عمل واستعمال آلة
وهو قياس قدرة الله على
قدرة الخلق يعنى ان حقيقة
الحال ان شأنه تعالى اذا
اراد شيئا ان يكونه بقدرته
وارادته فيتكون من غير
توقف وامتناع وليس هناك
قول كن للامر بالتكوين
لان الامر بالتكوين ان كان
حال وجود المكون فلا وجه
للامر وان كان حال عدمه
فكذلك اذ لا معنى لانه يأمر
المعدوم بان يوجد بنفسه
الا انه اخرج الكلام على
طريق الاستعارة التمثيلية
وليس هناك قول ولا آمر
ولا مأمور حقيقة وانما هو
وجود الاشياء بالتكوين
مقرونا بالعلم والقدرة

(لان هذا[1]) ای المذکور من تفسیر (معنی القدیم والحادث بالذات على ما یقول به الفلاسفة[2]) حاصل هذا النظر ان یقال ان الاتقام من هذا القول الحدوث الذاتی وهو لیس بمراد بل المراد هو الحدوث الزمانی الذی یکون مسبوقا بالعدم وهو غیر لازم واما عند المتکلمین فالحادث ای الحادث الزمانی (ما لوجوده بدایة) ای یکون مسبوقا بالعدم (والقدیم بخلافه) ای ما لا یکون لوجوده بدایة کالباری تعالى (ومجرد تعلق وجوده) ای وجود المکون (بالغیر لا یستلزم الحدوث بهذا المعنى) ای بالمعنى الذی یقوله المتکلمون والحال ان المراد بحدوث فی العالم الحدوث بهذا المعنی

(لجواز ان یکون محتاجا الی الغیر صادرا عنه) ای عن الغیر (دائما بدوامه) ای دوام الغیر ولم یسبق له عدم اصلا (کما ذهب الیه الفلاسفة فیما ادعوا قدمه) الهاء عائد الی ما من الممکنات کالهیولی مثلا (نعم) یجاب به عن الاستفهام فی اثبات المستفهم عنه ونونها وعینها مفتوحتان ویکسر العین ویجوز کسرهما جمیعا على الاتباع هذا جواب قول القائل الم یکن القول بتعلق وجود المکون بالتکوین قولا بحدوثه الزمانی اصلا على تفسیر المتکلمین القدیم والحادث فاجاب بقوله نعم الی آخره یعنی بان القول بتعلق وجود المکون بالتکوین هو القول بحدوث الزمانی اذا کان العالم صادرا بالاختیار (اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختیار) کما ذهب الیه اهل الحق (دون الایجاب[3]) کما ذهب الیه اهل الفلاسفة والفاعل بالاختیار هو الذی ان شاء فعل وان شاء ترک والفاعل بالایجاب هو الذی یکون صدور الفعل عنه واجبا ولم یکن مسبوقا بالقصد والتخیل کالاحراق من النار والاشراق من الشمس (بدلیل لا یتوقف على حدوث العالم) الهاء متعلق بینا ومن ادلة حدوث العالم کونه اثر المختار فحینئذ لا یصح الاستدلال بحدوثه على الاختیار ولان حدوث العالم عندهم یتوقف على کون الصانع فاعلا مختارا فهذا لو توقف على الدلیل الذی یتوقف على حدوث العالم لزم الدور المضمر (کان القول) جواب اذا (بتعلق وجوده) ای وجود المکون (بتکوین الله تعالى قولا بحدوثه) لان ما یصدر بالاختیار فهو حادث لان الممکن اذا کان محتاجا الی موجد مختار یلزم ان یکون حادثا

[1] ای الذی ذکر من معنى القدیم والحادث انما هو معنى القدیم بالذات الذی هو الله تعالى اذ لا تعلق لوجوده بغیره (ع س)

[2] الفلاسفة قالوا بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات فهو عندهم لا ابتداء لوجوده عندهم الا انه حادث بالذات لان وجوده متعلق بغیره ومستند الیه بالایجاب ۱۲ (ع س)

[3] حاصل هذا النظر ان یقال ان هذا الجواب لا یکون على طریقة اهل الحق بل یکون على طریقة الفلاسفة لان القدیم والحادث بالذات انما یکون عند الفلاسفة واما عند اهل الحق ما سوى الله تعالى حادث بالزمان ای المسبوق وجوده بالعدم ولا یلزم من تعلق وجود المکون بالتکوین الحدوث بهذا المعنى بل یلزم منه الحدوث الذاتی الذی هو عبارة عن تعلق الوجود بالغیر

ثانيا مسبوقا بالعدم لانه لا يكون حينئذ تحصيل الموجود بل يكون تحصيلا للحاصل والا لزم تحصيل الحاصل فيكون عند القصد معدوما فلا يكون ملكا لها الوجود الا بالقصد والاختيار (ومن ههنا) اى من اجل كون الصانع فاعلا بالاختيار واستلزامه كون مصنوعه حادثا مسبوقا بالعدم زمانا (قيل ان من عرف تعلقه بالغير لا يستلزم الحدوث بالمعنى الذى قصده المتكلمون (يقال ان التنصيص) اى التصريح (على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء كالهيولى (والا) اى وان لم يكن المراد بالحادث من المعنى لما كان ردا (فهم) اى الفلاسفة (انما يقولون بقدمها) اى قدم الهيولى (بمعنى عدم المسبوقية بالعدم الا بمعنى عدم تكونه بالغير لا بمعنى انه لا يحتاج الى الغير (والحاصل) اى حاصل الجواب المذكور وهو تكوينه للعالم (انا لا نسلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكون وان وزانه) معطوف على انه لا يتصور (معه) وزان التكوين مع المكون (وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية) اى متصور بالقياس الى الغير (لا يتصور بدون المتضايفين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هى مبدأ الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود) الصلة مع الموصول محله مجرور صفة للاضافة (لا عينها) اى لا عين الاضافة (حتى لو كانت عينها) اى لو كانت الصفة عين الاضافة (على ما وقع فى عبارة المشائخ) وهو الاشعرى على ما سبق عند قوله والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات (لكان القول) جواب لو (بتحققها بدون المكون مكابرة وانكارا للضرورى) لان التكوين اذا كان عين الاضافة والاضافة لا تتحقق بدون المتضايفين (فلا يندفع ما يقال) اى لا يندفع بهذا القول ما وقع فى عبارة المشائخ من ان التكوين عين الاضافة التى هى اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وانه مع المكون وزان الضرب مع المضروب فحينئذ لا يوجد التكوين بدون المكون بخلاف كونه ازليا ومن ان الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول) تعليل مقدم (ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه) اى مع الضرب (اذ لو تاخر) مفعول (لا تنعدم هو) اى الضرب لان العرض لا يبقى زمانين (بخلاف فعل

له فهو غير ازلى لان الايجاد بالاختيار يكون مسبوقا بالعدم ونقل من العدم الى الوجود ۱۲

له فيه اشارة بمنزلة قوله ومن ههنا قيل اى من اثبات اختيار الصانع كذلك كالخليفة فيما هى عنه قول الشارح فهو ازلى حادث وان فرض انه يكون بقديم مواد كما ويخفى على اولى الافهام ۱۲ (عبد الحكيم)

سه بالزمان لا بالذات ۱۲

سه فى الرد على القائلين بحدوث التكوين ۱۲

سه الفرق المبين بينهما ۱۲ (عرس)

ھه ليس كذلك لانه ۱۲

له اى محققة الوجود ۱۲

كه التى هى حدثان الضرب ۱۲

ھه التى هى التكوين بالفعل ۱۲

له فلا يندفع ما يرد عليه من كون الاضافة التحقق لها بدون المتضايفين كما قال فى الجواب عن ذلك مما حاصله التفريق بين التكوين والضرب من الحيثية المذكورة ۱۲ (عرس)

البارئ فانه ازلی واجب الدوام بق الی وقت وجود المفعول) حاصله الفرق
بان الضرب صفة مستحیل البقاء والتکوین صفة واجبة البقاء والصفة
التی هی مستحیل البقاء لا توجد بدون متعلقه بخلاف الصفة الواجبة
البقاء (وهو) ای التکوین (غیر المکون عندنا) ای عند اهل السنة
خلافا للاشعری والمعتزلة شبهة الاشاعرة والمعتزلة قوله تعالى (هذا
خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه) وكذا قوله (ان فی خلق السموات
والارض واختلاف اللیل والنهار لآیات لقوم یعقلون) وكذا فی
المتعارف بقوله اجتمع خلق عظیم یریدون به المخلوق والجواب عنه
بان اطلاق المصدر علی اسم المفعول عند اهل اللغة شائع (لان الفعل
یغایر المفعول) ای المکون (بالضرورة) وفیه نظر لان التکوین لیس نفس
الفعل بل مبدأه (کالضرب مع المضروب والاکل مع الماکول ولانه
لوکان) التکوین (نفس المکون لزم ان یکون المکون مکونا مخلوقا بنفسه)
ای نفس المکون (ضرورة) دلیل الملازمة (انه) ای المکون (مکون
بالتکوین) ای بسبب التکوین (الذی هو عینه فیکون) المکون (قدیما
مستغنیا عن الصانع وهو محال) ای اذا کان المکون مکونا مخلوقا بنفسه فیکون
المکون مستغنیا عن الصانع الخالق والحاصل ان التکوین اذا کان عین المکون لم
یقم بذات الله تعالی وان لم یکن قائما بذات الله تعالی لم یکن مکونا لان المکون
من قام به التکوین والتکوین لیس بقائم علی ذلک التقدیر بذاته تعالی فیلزم
ان یکون المکون قائما بنفسه (وان لا یکون للخالق تعلق بالعالم سوی انه)
ای الخالق (اقدم منه) ای من العالم (وقادر علیه) ای علی العالم (من غیر
صنع وتأثیر فیه) ای فی العالم (ضرورة تکونه) ای العالم (بنفسه وهذا)
ای عدم تعلق الخالق بالعالم (لا یوجب کونه) ای الخالق (خالقا والعالم
ای کونه (مخلوقا فلا یصح القول بانه) ای الله تعالی (خالق العالم وصانعه
من الخلف) ای عدم صحة القول بان خالق العالم وصانعه وعدم تعلق الخالق بالعالم
وعدم صحة القول بانه خالق وعدم کونه مکونا للاشیاء کلها خلف باطل مع استحالة التکوین
(وان لا یکون الله تعالی مکونا للاشیاء ضرورة انه لا معنی للمکون الا من قام به التکوین والتکوین
فی بعض ... الی من (و) التکوین اذا کان عین المکون لا یکون قائما بذاته تعالی ...

---

[۱] المکون اسم مفعول کما یفهم عن بیان الشارح وکان المقصود الرد علی من ینفی وجود التکوین وعدم زیادته فی الوجود علی الذات ویقول لیس فی الخارج تکوین بل هو امر عقلی ینبغی ان یقال هو غیر المکون اسم فاعل لان من یثبته یثبته زائدا علی المکون قائما به وان اثنا علی المکون اسم مفعول فالاظهر ان المراد انه غیر المکون من حیث انه مکون یعنی غیر التکوین القائم بالمفعول (عصام)

[۲] تقدیر الکلام لان التکوین فعل وکل فعل یغایر المفعول فالتکوین یغایر المکون (عبد الرحمن)

[۳] اما کونه لا تعلق به فمن حیث ان تکونه انما هو بنفسه واما کونه اقدم منه فلانه تعالی منزه عن التکوین فغنی عن الاحتیاج مطلقا (ع س)

لان المكون غير قائم بذات الله تعالى والتكوين اذا كان عين المكون فلا يكون التكوين قائما بذات الله تعالى (وان يصح القول بان خالق سواد هذا الجسم اسود وهذا الجسم خالق السواد) لان المكون السواد الذي هو عين التكوين وهو قائم بالاسود فالقائل وهو ذاته لان المكون من قام به التكوين والتكوين لو كان عين السواد لكان قائما بالاسود الذي هو نفس الجسم فيكون الاسواد خالقا له وكذا الجسم (اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد) وهما اى الخلق والسواد (واحد فمحلهما واحد) وهو الجسم لان التكوين عين المكون بحسب الفرض والخالق والتكوين واحد فيكون السواد والخلق واحدا فاذا وصفت ذاتا بانه اسود لقيام السواد به لزمك ان تصفه بانه مكون لقيام التكوين به واذا لم يصف الله تعالى بانه اسود لان السواد لم يقم به لا يمكنك ان تصفه بانه مكون لان التكوين لم يقم به (وهذا كله) اى المذكور من الدلائل على كون التكوين مغايرا للمكون تنبيه على ذلك وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ان كون التكوين مغايرا للمكون امر بديهي فلا يحتاج الى الدليل فما الحاجة الى المذكور من الدلائل فاجاب عنه بقوله وهذا كله (تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث) اى كون التكوين عين المكون او غيره (ولا ينسب الى الراسخين) اى الثابتين وهم الاشاعرة واصحابه (من علماء الاصول) اى اصول الكلام (ما يكون) مفعول ينسب (استحالته بديهية ظاهرة على من له) الضمير في له عائد الى من (ادنى تمييز) الف ادنى منقلبة عن واو لانه من دنى يدنو دنوا فاقرب (بل يطلب لكلامهم) اى لكلام القائل ان التكوين عين المكون (محملا يصلح محلا لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال) بيان المحمل (ان التكوين عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيئا فليس ههنا) اى عند فعل الفاعل شيئا (الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو) اى التكوين (امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول ليس امرا محققا مغايرا للمفعول في الخارج) وعلى هذا نقول في العلم ايضا على المولى الشارح ان العالم اذا علم شيئا فليس هنا في الخارج

له وقد وقعت هذه المسئلة في مجلس كان شيخنا من الفضلاء وفيه الامام الرازي والامام المحقق صاحب البداية برهان الاسلام وتنازعا فيها وادعى الامام الرازي انهما يعني القدرة والتكوين واحد ففرق الشيخ بينهما وقال ان حقيقة القدرة وراء صفة التكوين ولهذا صح ان يقال ان الله تعالى قادر على ايجاد الشموس ولم يصح ان يقال ان الله تعالى خالق الشموس فثبت انهما وراء التكوين ۱۲ (حاشية قريمي)

الا العالم والمعلوم فلما العلم فامر يعتبره العقل وكذا القادر مع المقدور ونحوه من الصفات فيلزم منه انكار الصفات الازلية وفيه رفض كثير من القواعد الاسلامية (ولم يرد) اى من قال ان التكوين عين المكون (ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكون فيلزم المحالات) المذكورة فيكون النزاع بينهما لفظيا لا معنويا وهنا بحث وهو ان المفهوم مما مر ان التكوين صفة حقيقية مبدأ الاضافة التى هى الاخراج والايجاد من العدم الى الوجود فلا يكون اعتباريا عقليا بل كان موجودا فى الخارج قائما بذات الله تعالى وان المفهوم من هذا المقام ان التكوين عبارة عن تلك الاضافة وهذا الا تناقض صريح اللهم الا ان يقال ان هذا الكلام بناء على قول من قال ان التكوين من الصفات الاضافية وما مر بناء على ان قول من قال انه صفة حقيقية مغايرة للاضافية قائمة بذات الله تعالى فلا تناقض لاختلاف الجهة (وهذا) اى قول من قال ان التكوين عين المكون كانه اشار الى جواب ما يقال وهو ان يقال هل لهذا الكلام نظير ام قلتم من عند نفسكم فاجاب عنه بقوله وهذا الى آخره اى لهذا الكلام نظير وما قلنا من عند نفسى (كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها) اى الماهية (المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمعا) اى الماهية والوجود (اجتماع القابل والمقبول كالجسم) قابل (والسواد) مقبول (بل الماهية اذا وجدت فتكونها) اى وجود الماهية (هو) اى المكون (وجودها) اى الماهية (لكنهما متغايران فى العقل) بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود (لان الماهية ما به الشئ هو هو والوجود كون الشئ فى الاعيان فيجوز ان يتعقل احد المفهومين بدون الآخر (وبالعكس فلا يتم) اى اذا كان مراد من قال ان التكوين عين المكون ما ذكرنا من التحقيق المذكور فلا يتم (ابطال هذا الرأى) اى رأى من قال التكوين عين المكون (لا باثبات ان تكون الاشياء صادرة عن البارى يتوقف على صفة حقيقية) هى التكوين (قائمة بالذات) اى بذات الله تعالى لانه اذا كانت صفة حقيقية تكون موجودة فى الازل قائمة فحينئذ يكون وجودها مغايرة لوجود المكون بخلاف الصفة الاضافية لانها

لہ وقد یقال ان هذا النزاع فى الحقيقة راجع الى النزاع فى ان الوجود هل هو نفس الوجود ام زائد عليه ۱۲

کہ يرد عليه ان هذا القدر ويفيد كون احدهما عين الآخر لجواز ان يكون الوجود معدوما فى الخارج وعارضا للماهية فى نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين ۱۲ (عبد الحكيم)

لا وجود لها فى الخارج (مغايرة القدرة والارادة) لان القدرة لا تقتضى بطرف دون الايجاد بل تتحقق فى كلا الطرفين متصوف بالايجاد والاعدام ولان الارادة صفة توجب تخصيص احد المقدورين فى احد الاوقات (والتحقيق[1]) اى تحقيق الكلام فى التكوين (ان تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده) اى المقدور (اذا نسب) اى تعلق القدرة (الى القدرة يسمى) اى الى التعلق (ايجابا له) ايجاب القدرة للمقدور (واذا نسب الى القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك) اى الايجاب (وحقيقته) اى حقيقة التعلق (كون الذات) اى ذات البارى (بحيث تعلقت قدرته) اى قدرة الذات (بوجود المقدور لوقته) اى فى وقت المقدور (ثم يتحقق بحسب خصوصيات المقدورات) وهى الرزق والحياة والموت وغيرها (خصوصيات الافعال) فاعل تتحقق (كالترزيق والتصوير والاحياء والاماتة وغير ذلك الى ما لا يكاد يتناهى) لا يقال تعلق القدرة صفة القدرة والخلق صفة الذات فكيف يتحدان لان نفس التعلق صفة القدرة وتعلق قدرته صفة الذات والتغاير اعتبارى كحسن زيد بحسن وجهه بخلاف حسن غلامه فانه ليس وصفاله بل كونه بحيث يحسن غلامه وصف له فظهر منه ان قوله وحقيقته كون الذات بحيث ما لا حاجة اليه (واما كون كل من ذلك) اى من الترزيق والتصوير وغير ذلك (صفة حقيقية ازلية فما تفرد به بعض علماء ما وراء النهر وفيه تكثير[2] القدماء جدا وان لم يكن متغايرة) فى الوجود (والاقرب) الى الحق (ما ذهب اليه المحققون منهم) اى من علماء ما وراء النهر (وهو ان مرجع الكل الى التكوين فانه) اى التكوين (ان تعلق بالحياة يسمى احياء وبالموت اماتة وبالصورة تصويرا وبالرزق ترزيقا الى غير ذلك فالكل تكوين وانما الخصوص) اى خصوص التكوين من الترزيق والتصوير وغيرهما (بخصوصية التعلقات) اعلم ان ما يعلم من تحقيق هذا الكلام ان فى التكوين والترزيق وغيرهما مذاهب ثلثة الاول ان كل واحد منها عبارة عن تعلق القدرة بوجود المقدور لوقت وجوده فيكون من قبيل الصفات الاضافية لا من قبيل الصفات الحقيقية كما ذهب اليه الشيخ ابو الحسن واتباعه والمذهب الثانى

[1] قوله والتحقيق الخ هذا ميل من الشارح الى مذهب الشيخ الاشعرى بادنى اعتبارى ١٢ عبد الحكيم

[2] قوله تكثير القدماء الخ فيه نوع ايماء الى ان التكثير ليس امرا مستحسنا ١٢ عبد الحكيم

ان کل واحدة من تلك الصفات صفة حقيقية ازلية قائمة بذات الله تعالى كالعلم والقدرة والارادة وغيرها من الصفات المذكورة كما ذهب اليه بعض مشايخ ما وراء النهر والمذهب الثالث هو ان التكوين صفة حقيقية قائمة بذات الله تعالى ازلية وان الترزيق والتصوير والاحياء والاماتة تحصل من تعلق التكوين بالمكونات على وجه مخصوص ولكن الاقرب الى الحق من هذه المذاهب الثلاث هو المذهب الثالث دون الاول والثاني (والارادة) اورد المصنف الارادة عقيب التكوين اذ بدون الارادة يلزم الجبر والله تعالى منزه عن كونه مجبورا في تكوينه فوجب بيان ثبوت الارادة بعد بيان ثبوت التكوين (صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته كرر ذلك) جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لكون الارادة صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى يعلم مما سبق فما الحاجة الى ذكره ثانيا فاجاب عنه بقوله كرر (تاكيدا وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات بوجه دون وجه) عدم (في وقت) اي في الحال (دون وقت) اي لا في الماضي ولا في المستقبل لان نسبة القدرة الى جميع المقدورات على السواء فلا بد من صفة مخصصة للمكونات بوجه دون وجه في وقت دون وقت اخر (لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختيار) شبهة الفلاسفة ان الارادة اذا تحققت فلا تخلو من ان تكون حادثة او قديمة وكل منهما ممتنع اما الاول فلاستلزامه قيام الحادث بذات الله تعالى واما الثاني فلاستلزامه زوال القديم لانه لا يبقى بعد الايجاد واجيب بانه قديم والزوال انما يرد على تعلقها بذلك الوقت وتعلقها حادث فلا يلزم زوال القديم بل زوال الحادث (والنجارية) اي لا كما زعمت النجارية (من انه مريد بذاته لا بصفته) اي لا بصفة الارادة والمشية (وبعض المعتزلة) اي لا كما زعمت بعض المعتزلة وهم ابو الهذيل وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فانهم قالوا ان الله تعالى مريد بارادة حادثة لا في محل لان الارادة لو كانت قديمة لزم قدم المراد وهو محال والجواب عنه ما مر (من انه مريد بارادة حادثة لا في محل) هذا باطل فان تلك الارادة لو حدثت اما باحداث الله تعالى اياها بذاتها فان قال بذاتها لزم قيام العرض بنفسه لان الارادة الحادثة عرض

له وظني ان حاصل الكلام النزاع بين الفريقين لفظي لان الاشاعرة اخذوا القدرة مع الارادة ولم يفرقوا بين المبدأ وبينها والحنفية اخذوا القدرة مجردا عن الارادة وفرقوا بينها وبين تلك المبدأ (ولي الدين المفتي باقشهر)

وهو الى غير حال فان قال باحداث الله تعالى فنقول احدث اياها بارادة ام بغير ارادة فان قال بغير ارادة يكون مجبورا فى احداثها وان قال بارادة فنقول تلك الارادة قديمة ام حادثة ان قال قديمة فهى التى نثبتها وان قال حادثة فعوده السؤال (والكرامية) اى ولما زعمت الكرامية (من ان ارادته حادثة فى ذاته) لانه لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء وهو محال والجواب ان المحال هو تعدد الذوات لا تعدد الصفات مع الذات (والدليل على ما ذكرنا) من كون الارادة صفة ازلية قائمة بذاته تعالى (الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لله تعالى) هذا رد على النجارية (مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به) هذا الرد على بعض المعتزلة (وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى) هذا رد على الكرامية (وايضا نظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل) قوله نظام العالم مبتدأ خبره دليل (على كون صانعه قادرا مختارا) هذا رد على الفلاسفة (وكذا حدوثه) اى كذلك حدوث العالم دليل على كون صانعه فاعلا مختارا (اذ لو كان صانعه) اى العالم (موجبا بالذات لزم قدمه) اى قدم العالم (ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة) اما لو كان صانعه مختارا لا يلزم تخلف المعلول عن العلة لانه صانع بالارادة ان شاء ترك (ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر وهو) اى الانكشاف (معنى اثبات) اى ادراك (الشئ كما هو) اى كما هو حقه (بحاسة البصر وذلك) اى بيان الانكشاف (انا اذا نظرنا الى البدر ثم غمضنا العين فلا خفاء فى انه) اى البدر (وان كان منكشفا لدينا فى الحالين لكن انكشافه) اى البدر (حال النظر اليه) اى الى البدر (اتم واكمل من حال الاغماض (ولنا بالنسبة اليه) اى الى البدر (حينئذ) اى حين النظر (حالة مخصوصة هى المسماة بالرؤية) ثم الرؤية غير العلم بالكنه فان ما نراه لا نعرف كنهه فلذا قال عليه الصلوة والسلام (ما عرفناك حق معرفتك) مع حصول الرؤية ليلة المعراج واما ان الرؤية اقوى انواع الادراك ام العلم بالكنه فقد قيل بالاول ولذا تلتذ المؤمنون برؤية الله تعالى فوق ما تلتذون بمعرفته قيل هذا يدل على كونه اقوى من بعض الوجوه لا على كونه اقوى من الكنه كما هو المطلوب (جائزة فى العقل بمعنى ان العقل اذا خلى) اى اذا جرد

ف وتحقيقه ان الابصار عبارة عن ادراك تام وانكشاف بليغ يحصل عقيب فتح البصر وهو فى الشاهد انما يحصل بالمحاذاة والقرب وخروج الشعاع او الانطباع وفى حق الله تعالى فى الآخرة يحصل هذا الادراك بدون تلك الشرائط ولا يلزم من كون تلك الشرائط شرطا فى هذه النشأة كونه شرطا فى النشأة الاخرى اذ لا شك فى قدرة الله تعالى ان يخلق فى البصر قوة بتمكن الشرائط كما قال من غير موازاة ومقابلة وجهة بل عند الاشعرى واتباعه تلك الشرائط اسباب عادية فيجوز الابصار بدونها فى هذه النشأة الاولى كاعمى الصين يرى بقة اندلس (جلال) الصين بلدة فى اقصى بلاد المشرق واندلس بلدة فى اقصى بلاد المغرب البقة البعوضة (كلنبوى)

من العلائق (ونفسه) ای مع ذاته (لم يحكم بامتناع رؤيته) ای الباری تعالی
لا يقال عدم الحكم بامتناع الرؤية لا يفيد الحكم بجوازها كما هو المطلوب
لانا نقول عدم الحكم بالامتناع كاف لنا فی العمل بالنصوص المفيدة بوقوع
الرؤية حتى يتفرع عليه قوله واجبة بالنقل ولو حكم العقل بامتناعها لوجب
صرف النصوص عن ظاهرها فاذا لم يحكم بالامتناع فالاصل فی النصوص الحمل
على ظاهرها والاولى ان يحمل كلام المصنف على ظاهره من الحكم بجواز
الرؤية بما استدل عليه اهل السنة مع ان كل ما لم يقم البرهان على
امتناعه فهو فی حيز الامكان عقلا (ما لم يقم له برهان على ذلك) ای الامتناع
(مع ان الاصل عدمه) ای عدم الامتناع (وهذا القدر ضروری) فی امكان
الرؤية (فمن ادعى الامتناع) ای امتناع الرؤية من المعتزلة والروافض
والفلاسفة والخوارج (فعليه البيان وقد استدل اهل الحق) ای اهل السنة على
امكان الرؤية بوجهين عقلی وسمعی تقرير الاول انا قاطعون برؤية الاعيان
ای الجسم والجوهر ولو بواسطة الاعراض وانكر الامام رؤية الاعيان
واحتج عليه بانا نرى الطول والعرض وهما الجوهران اللتان يتركب
الجسم منها التحقيق فيه ان قيل بوجود المقادير التی هی الطول والعرض
وغيرهما فالمرئی هو المقدار دون الجوهر المجهولة به وان لم يقل به فالمرئی
هو الجوهر لان اللون غير حاجب عنه (والاعراض) ای السواد والبياض
(ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم) كالانسان مثلا (وجسم) كالفرس
مثلا (وعرض وعرض) كالبياض مثلا وكالسواد مثلا (فلا بد للحكم
المشترك) وهو الرؤية (من علة مشتركة) بين الاعيان والاعراض يعنی
ان الرؤية تتعلق بالجسم والجوهر والعرض ولا يجوز ان يكون علة رؤية
الجسم كونه جسما وعلة رؤية الجوهر كونه جوهرا وعلة رؤية العرض
كونه عرضا لان تعليل الاحكام المتساوية بالعلل المختلفة ممتنع (وهی) ای
العلة (اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع يشترك بينهما) ای بين
الصانع وغيره ويحتمل ان يكون بين الاعراض والاعيان ۔ قيل عليه ان
التحيز المطلق والمقابلة وكون الوجود من الغير مشترك بينهما ۔ جوابه
ان المراد بعلة الرؤية متعلقها ای نفس المرئی ولا شك ان المرئی من زيد

لہ لا يحتاج فی اثبات العلم به الى نظر واستدلال ۱۲ (عراس)

کہ واما العقل فانا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها والجواهر كالطول والعرض فی الجسم فلابد من علة مشتركة بينهما يكون هو المتعلق الاول للرؤية وذلك الامر اما الوجود او الحدوث او الامكان والاخيران عدميان لا يصلحان لتعلق الرؤية بما فلم يبق الا الوجود وهو مشترك بين الواجب والممكنات فيجوز رؤيته عقلا لم (جلال)

سہ لان هذه الامور الثلثة هی المشتركة بين القسمين الاعيان والاعراض ۱۲ (عراس)

في الموضعين واحد وكل من المقابلة والغير مختلف فيهما غير المرئي فيه واما كون الوجود من الغير فامر نسبي كالامكان فهو حكمه (والحدوث عبارة)

بيان عدم جواز الحدوث والامكان (عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم) اى سلب الضرورة عن الطرفين (ولامدخل للعدم في العلية) لان علة الشيء لابد وان تكون موجودة فلايكون الحدوث علة لان فيه عدما لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق والعدم لايصلح ان يكون جزء العلة وكذا الامكان لانه عبارة عن استواء طرفي الوجود والعدم واذا اسقط العدم عن درجة الاعتبار بقي الوجود (فتعين الوجود) لان مفهوم الوجود وهو كون الشيء في الاعيان وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات (وهو) اى الوجود (مشترك بين الصانع وغيره) من الاعيان والاعراض (فيصح ان يرى) الله تعالى (من حيث تحقق علة الصحة) اى علة صحة الرؤية (وهي) اى العلة (الوجود ويتوقف) الواو للحال كانه اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لايلزم من كون الوجود مشتركا بين الصانع وغيره ان يصح رؤية الصانع لجواز ان يكون كون الشيء ممكنا شرطا للرؤية اوكون الشيء واجبا مانعا عن الرؤية فاجاب بقوله ويتوقف[1] (امتناعها) اى الرؤية (على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا) وهو انطباع صورة المرئي في عين الرائي واتصال الشعاع الخارج منه بالمرئي (او من[2] خواص الواجب مانعا) عن الرؤية بان يكون ذاته تعالى[3] غير قابلة للرؤية فانتفاء شرط من شرائطها او حصول مانع من موانعها لاينافي صحة الرؤية وبهذا التقرير اندفع السؤال وهو انه لو سلم ان علة الرؤية هي الوجود لا الحدوث ولا الامكان لكن لم لايجوز ان يمتنع رؤيته تعالى لاجل فوات شرط او لوجود مانع وذلك ان الحكم كما يعتبر في تحققه حصول المقتضي فكذا يعتبر فيه حصول الشرائط وارتفاع الموانع فلعل هوية الله تعالى تنافي هذه الرؤية لفوات شرط او لوجود مانع (وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات) المشتركة في العلة هذا جواب عن سائل يقول لو كان الوجود علة للرؤية لكان كل الموجودات مرئيا لنا لكن اللازم

له لصحة الرؤية فيصح ان يرى دون الواجب ١٢ منه
له على ثبوت كون الشيء ١٢ منه
له فيمتنع رؤيته تعالى مع تحقق العلة لتحقق المانع يعني ان الاصل على ذلك وعلى صاحب البيان بل لايجوز ان يكون شيء من خواص الممكن شرطا ولاشيء من خواص الواجب تعالى مانعا لان المراد بعلة صحة الرؤية على ماسيأتي تمامه متعلق الرؤية المشترك في الصحة المذكورة وذلك المتعلق هو الوجود المشترك وهو كون الشيء ذا هوية مع قطع النظر عن خصوصيات الهويات فلا اشتراط لكون الشيء من الخواص شرطا او مانعا (ابن عرس)
له لتحقق الوجود فيها

باطل لان بعض الموجودات غیر مرئی لنا وللمقدم مثله لان بطلان اللازم یستلزم بطلان الملزوم فاجاب عنه بقوله ولکن ایضا ان یری سائر الموجودات (من الاصوات والطعوم والروائح وغیرذلک) من الملک والجن والارواح (وانما لا یری بناء علی ان الله تعالی لم یخلق فی العبد رؤیتها) ای الموجودات (بطریق جری العادة لا بناء علی امتناع رؤیتها) وذلک کما ان الهرة تری الفأرة فی اللیل ونحن لا نراها والمصروع یری الجن ونحن لا نراه والنبی علیه الصلوة والسلام یری جبرائیل علیه السلام ولا یراه الصحابة رضوان الله تعالی علیهم اجمعین الا نادرا فیکون امتناع رؤیتها للاشیاء بالغیر لا بالذات (وحین اعترض بان الصحة عدمیة) لانها عبارة عن سلب الوجوب والامتناع لان المراد منها الممکن المعدوم او یقال صحة الرؤیة عدمیة لانها عبارة عن امکان الرؤیة (فلا تستدعی علة) ای لا نسلم ان صحة الرؤیة تستدعی العلة لانها امر عدمی والامر العدمی لا یقتضی العلة لان اقتضاء العلة من خواص الامر الوجودی فلا یکون الوجود ولا غیره علة لصحة الرؤیة (ولو سلم فالواحد النوعی قد یعلل بالمختلفات) ای ولو سلم ان الامر العدمی یستدعی العلة ولکن لا نسلم انه لابد للحکم المشترک من العلة المشترکة وانما یلزم ذلک ان لو کان الحکم المشترک واحدا بالشخص لان الواحد بالشخص لا یجوز ان یعلل بالعلل المختلفة واما اذا کان الحکم المشترک واحدا بالنوع فیجوز ان یعلل بالعلل المختلفة (کالحرارة) المعللة (بالشمس والنار) والحرکة والرؤیة عن الواحد النوعی یعلل بعلل مختلفة فیکون علة الرؤیة خصوصیة للجوهر والعرض (فلا تستدعی) الرؤیة (علة مشترکة) فلا یلزم من کون علة الرؤیة فی الاعیان والاعراض هی الوجود کونها علة لرؤیة الصانع (ولو سلم فالعدمی یصلح علة للعدمی) ای ولو سلم استدعاء الرؤیة علة مشترکة لکن لا نسلم ان یکون علتها وجودیة لانها عدمیة ینبغی ان یکون علتها عدمیة کالحدوث والامکان فلا یلزم منه ان یکون الباری مرئیا لانعدام علة الرؤیة وهو الحدوث او الامکان (ولو سلم فلا نسلم اشتراک الوجود بل وجود کل شئ عینه) ای ولو سلم ان الامر العدمی لا یصلح ان یکون علة للامر العدمی ولکن لا نسلم ان الوجود

له والحرارة والبرودة والخشونة والنعومة ۱۲ (عرس)

ﻪ وانما قید بذلک احترازا عن خلق رؤیة شئ من ذلک لا بطریق جری العادة بل علی سبیل الکرامة ۱۲ (ابن عرس)

ﻪ انما لا یری ۱۲ ﻪ علی هذا الدلیل المبنی علی تعلیل صحة الرؤیة بالوجود ۱۲ (عرس)

ﻪ ای الصحة وجودیة کما قال به الفلاسفة حیث صرحوا بان الامکان وجودی

ﻪ الوحدة کون الشئ بحیث لا ینقسم الی امور متشارکة فی الماهیة وهی ثلثة الوحدة الجنسیة کالحیوان والوحدة النوعیة کالانسان والوحدة الفردیة الشخصیة کالرجل زید (تتمات تعریفات سید)

مشترك بين الاعيان والاعراض بل وجود كل شئ عينه عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فلا يكون دليلكم على جواز رؤيته تعالى صحيحا فلا يكون وجود الواجب مثل وجود الممكن * اعلم ان في الوجود مذاهب ثلثة * المذهب الاول ان وجود كل شئ سواء كان ذلك الشئ واجبا او ممكنا امر زائد عليه فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات الخاصة التي هي وجود كل شئ ومقولا بالتواطئ عليها وهو مذهب المتكلمين * والمذهب الثاني ان وجود الواجب عينه ووجود الممكنات امر زائد عليها فيكون الوجود المطلق مشتركا بين تلك الموجودات ومقولا بالتشكيك وهو مذهب الحكماء * والمذهب الثالث ان وجود كل شئ سواء كان واجبا او ممكنا عينه فلا يكون الوجود مشتركا بينهما بالاشتراك المعنوي بل يكون بينهما بالاشتراك اللفظي وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري ولكن مراده بالوجود هو ذات الشئ لا كون الشئ في الاعيان لانه معلوم بالبديهية ان الوجود بالمعنى الثاني ليس مشتركا بين الاشياء بل الوجود بالمعنى الاول فيكون النزاع بين الشيخ وبين الاولين نزاعا لفظيا لان مراد من قال ان وجود كل شئ زائد عليه هو الوجود بمعنى كون الشئ في الاعيان ومراد من قال ان وجود كل شئ عينه هو الوجود بمعنى ذات الشئ (اجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها) اي للرؤية (ولا خفاء في لزوم كونه) اي متعلق الرؤية (وجوديا) لان القابل لا يكون الا وجوديا (ثم لا يجوز[1] ان يكون خصوصية الجسم) من الانسان مثلا (او العرض) من السواد وغيره دفع لجواز ان يعلل الرؤية بالعلل المختلفة لا المشتركة (لانا اول[2]) افعل لا فعل له وقيل اصله اوءل من وأل فابدلت همزته واوا تخفيفا غير قياسي او اوءل فقلبت همزته واوا وادغمت (مانرى[3]) ومامصدرية (شبحا من بعيد انما ندرك منه) اي من الشبح (هوية[4] ما) اي التشخص والقلب والقالب يعني ان المرئي اولا هو الهوية المطلقة دون خصوصية جوهرية او عرضية بل انما نرى ذلك ثانيا (دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية او نحو ذلك) فلو كانت العلة لصحة الرؤية هي الخصوصية لزم ان لا يرى ما لا يعلم خصوصيته فالتالي باطل فالمقدم مثله فثبت ان العلة

---

[1] يعني ثم لا يقال سلمنا ان متعلق الرؤية وجودي لكن لم لا يكون خصوصية الجسم او خصوصية العرض او امرا آخر مختصا بهما ١٢ (عرس)

[2] اول له استعمالان احدهما ان يكون اسما فينصرف ومنه قولهم ماله اول ولا آخر والثاني ان يكون صفة اي افعل تفضيل بمعنى الاسبق فيعطى له حكم غيره من صيغ افعل التفضيل من دخول من عليه ومنع الصرف والاول في حق الله تعالى باعتبار ذاته هو الذي لا تركيب فيه وانه المنزه عن العلل وانه لم يسبقه في الوجود شئ وفي حقنا هو الفرد السابق (كليات)

[3] وندرك بحاسة البصر ١٢ (عرس)

[4] من هويات الموجودات ١٢

[5] الهوية قد يراد به التشخص للماهية وقد يراد به الوجود الخارجي وهو المراد ههنا (نور الهدى)

لصحة الرؤية ليست الاهوية (وبعد رؤيته) اى الشیء (برؤية واحدة

متعلقة بهوية قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد

لا نقدر) على تفصيله فان الرؤية تحصل اولا الى الجملة ثم الى التفصيل ثانيا

(فمتعلق الرؤية هو كون الشیء له هوية ما) فيه مسامحة بل متعلقها هو الهوية

المخصوصة عبر عنها بالكون المذكور لئلا يتوهم ان العلة خصوص نوع من حيث

انه زيد وليس كذلك كما عرفت (وهو المعنى بالوجود) وبهذا يندفع ما قيل ان

الوجود من المعقولات فلا يمكن رؤيته اصلا (واشتراكه) اى هوية ما (ضروری)

فيندفع الاعتراض الرابع (وفيه) اى فى الجواب (نظر لجواز ان يكون متعلق

الرؤية هى الجسمية وما يتبعها) اى يتبع الجسمية (من الاعراض

لا هوية والجسمية ليست مشتركة لان الله تعالى ليس بجسم فحينئذ

لا يكون البارى تعالى مرئيا (من غير اعتبار خصوصية وتقرير الثانی)

اى الدليل النقلى على صحة الرؤية ان موسى عليه السلام) مفعل من

اوسيت رأسه اذا حلقته فهو مثل اعطى فهو معطى وقيل هو فعلى من

ماس يميس اذا تبختر فى مشيه فموسى الحديد من هذا المعنى لكثرة اضطرابها

وتحركها وقت الحلق فالواو فى موسى بدل من الياء لسكونها وانضمام

ما قبلها وموسى باعتبار اسم النبى عليه الصلوة والسلام لا يقضى عليه

بالاشتقاق لانه اعجمى وانما يشتق موسى الحديد (قد سأل الرؤية) من

ربه فى الدنيا (بقوله رب ارنى انظر اليك) صار جزما لانه جواب الامر

قال الزجاج المعنى ارنى نفسك انظر اليك اى قد سمعت كلامك فانا احب

ان اريك وكلمه ربه خصه الله تعالى بان سمعه كلامه من غير ان يكون بينهما

احد + قال المفسرون لما اراد الله تعالى ان يكلم موسى عليه الصلوة والسلام

اهبط الى الارض ظلمة سبع فراسخ فطارد فى موسى عليه الصلوة والسلام

من الظلمة طردت عنه شيطانه وطرد هوام الارض ونحى عنه ملكاه ثم كلمه

الله تعالى وكشطت له السماء فرأى الملائكة قياما فى الهواء ورأى العرش بارزا

وكان بعد ذلك لا يستطيع انسان ينظر اليه لما غشى وجهه من النور ولم يزل

على وجهه برقع حتى مات (فلو لم يكن ممكنا لكان طلبه) اى طلب موسى

عليه الصلوة والسلام (جهلا) ان لم يكن موسى عليه السلام عالما بامتناع

له من خصوصيات جسم
او غيره فيكون ذلك هو
المصحح لرؤية الشیء بل من
الخصوصيات دون ان
يكون المصحح هو الهوية
المطلقة (ابن عرس)
۲ هو مما يدل على الامكان
انه نفى الرؤية دون امكانه
فلو كان ممتنعا نفى الامكان
[illegible]
ومنه كلمة لكن حيث قال
لكن انظر الى الجبل فانه فى
قوة ولكن يمكن عند حصول
استعداد ۱۲ عصام

الرؤية (وما يجوز نفي ذات الله تعالى وما لا يجوز) فيما قالت المعتزلة الجهل لبعض احواله لا يجوز اذا علم وحدانيته وشريعته التي هي اوامره ونواهيه ردّ عليهم بان جهل النبي الكليم بما يمتنع عليه تعالى بدرجة شنعاء (او سفها وعبثا وطلبا للمحال) ان كان عالما بامتناع الرؤية معنى السفه الخفة ومنه زمام سفيه اي خفيف والعبث في اللغة اللعب يقال عبث يعبث عبثا فهو عابث اي لاعب بما لا يعنيه كل لعب لا لذة فيه فهو عبث وما كان فيه لذة فهو لعب (والانبياء منزهون عن ذلك) لان طلب المستحيل من الانبياء محال خصوصا ما يقتضي الجهل بالله تعالى ولذلك ردّه بقوله لن تراني دون لن ارى لن اريك ولن تنظر الي تنبيها على انه قاصر عن رؤيته تعالى لتوقفها على معنى في الرائي ولم يوجد فيه بعد (وان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل) بقوله تعالى (فان استقر مكانه فسوف تراني) اي اجعل بيني وبينك اقوى منك وهو الجبل فان استقر مكانه اي سكن وثبت فسوف تراني وان لم يستقر مكانه فانك لا تطيق رؤيتي واما قوله لن تراني فكلمة لن ليست للتابيد بل هي للتاكيد فحسب والدليل عليه قوله تعالى (فلن اكلم اليوم انسيا) قرنها باليوم والتابيد مع التوقيت تناف بينهما لكن المراد به في دار الدنيا لا في دار الآخرة ويدل عليه قوله تعالى (ولن يتمنوه) اي لن يتمن الكفار الموت بما قدمت ايديهم ثم اخبر بانهم يتمنون الموت في دار الآخرة بقوله تعالى (ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك) اي الموت (وهو) اي استقرار الجبل (امر ممكن في نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه) اي معنى تعليق الممكن بالممكن (الاخبار بثبوت المعلق) وهو رؤية الله تعالى (عند ثبوت المعلق به) وهو استقرار الجبل (والمحال لا ثبوت له على شيء من التقادير الممكنة) حاصل قوله ان الله تعالى علق الرؤية الخ هو ان يقال ان الله تعالى ما عاتب موسى عليه السلام عند سؤال الرؤية كما عاتب نوحا عليه السلام عند سؤال انجاء ابنه من الغرق من الله تعالى بل العتاب في سؤال موسى عليه السلام اولى من العتاب في سؤال الانجاء لان هذا لو كان جهلا منه بربه ليبلغ مرتبة الكفر بل علق رؤيته على الامر الممكن الذي هو استقرار الجبل مكانه فيكون الرؤية ممكنة لان المعلق بالممكن ممكن فان امكان الشرط مستلزم امكان المشروط (وقد اعترض

له اي تاكيد النفي. له وكان ذكره بدا في قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اكراره للاصول مدمه (كليات) له لانه جسم وكل جسم ممكن الاستقرار (شرح العالي) له لم يعاتب عليه الا انه نال من ذلك ولو عاتبه عليه لو كان ذلك محالا لعاتبه كما عاتب نوحا عليه السلام (روح البيان) له ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين (الآية سورة هود) اي امتنعت له منها ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري لانه يكون حاصلا بلا نظر وفكر بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وذلك شائع واجيب بان النظر الموصول بالى نص في الرؤية لا يحتمل سواه فلا يترك بالاحتمال مع ان طلب العلم الضروري لمن يخاطبه ويناجيه غير معقول (خيالي وعبد الحكيم)

بوجوه اقواها) ای اقوی الوجوه (ان سؤال موسی علیه السلام کان
لاجل قومه) اجل مصدر اجل شرا اذا جناه استعمل فی تعلیل الجنایات
ثم استعمل فی کل تعلیل ای لتبکیت قومه لا لاجل امکان الرؤیة هذا
اشارة الی رد الدلیل الاول (حیث قالوا لن نؤمن لک) ولن کلمة نفی
المستقبل غیر انها ابلغ تاکیدا وتشدیدا وهو حرف مرتجل عند سیبویه
والخلیل فی احدی الروایتین عنه وفی الروایة الاخری اصله لا ان وعند الفراء
لا فابدلت الفها نونا (حتی نری الله جهرة فسأل) بقوله رب ارنی انظر الیک
وانما اضاف الی نفسه لئلا یقولوا لو سألها لنفسه لرآه لعلو قدره (لیعلموا)
ای القوم (امتناعها کما علمه) ای الامتناع (هو) ای موسی علیه السلام
(وبانا لا نسلم) اشارة الی رد الدلیل الثانی (ان المعلق علیه) وهو استقرار
الجبل (ممکن) لان معنی قوله تعالی (فان استقر مکانه فسوف ترانی)
ای فان اجتمع السکون والحرکة فسوف ترانی (بل هو استقرار الجبل حال
الحرکة وهو محال) لانه علق الرؤیة باستقرار الجبل اما حال سکونه واما
حال حرکته والاول ممنوع لانه لو علق علیه حال سکونه لزم وجود الرؤیة
لحصول الشرط الذی هو استقرار الجبل وهو باطل فتعین انه علقه حال
حرکته وهو محال (واجیب بان کلا من ذلک) ای من الاعتراض (خلاف
الظاهر) لان الشخص اذا علم امتناع الشیٔ ثم سأل لاجل الغیر کان
ممنوعا فی العادة (ولا ضرورة فی ارتکابه) ای ارتکاب موسی علیه السلام علی
خلاف الظاهر (علی ان القوم) ای قوم موسی علیه السلام (ان کانوا مؤمنین
کفاهم قول موسی علیه السلام ان الرؤیة ممتنعة) اذ لو کانت الرؤیة ممتنعة
لوجب ان یجهلهم ویزیح شبهتهم کما فعل بهم حین مر قومه علی قوم
یعبدون الاصنام ویقیمون علی عبادتها قالوا یا موسی اجعل لنا الٰها نعبده
کما لهم آلهة یعبدونها قال لهم موسی علیه السلام انکم قوم تجهلون یعنی
تکلمتم بغیر عقل وجهلتم الامر وفی قول الشارح ان کانوا مؤمنین الخ
نظر بان السؤال لیس لیعلمهم بامتناع الرؤیة بل یسمعوا من الله تعالی
خطاب لن ترانی فیخبر والمن بعدهم والاستدلال بجواب قوله تعالی (لن ترانی)
علی استحالة الرؤیة اشد خطأ اذ لا یدل الاخبار علی عدم رؤیته ایاه علی

له ذکر بعضها الشارح
فی الصحیفة الآتیة بقوله
وزعم بعض المعتزلة هذا
تاویل الجاحظ ومتبعیه
(شرح مواقف) ١٢

اما الاول فلان الظاهر
ان السوال لتحصیل
المسؤل واما الثانی
فلان المذکور فی الآیة
تعلیق الرؤیة باستقرار
الجبل المطلق حیث قال
انظر الی الجبل فان استقر
مکانه ایا ما کان یعنی
سواء کان موصوفا وکان زا
ع ١٢

ان لا يراه ابدا ولا يراه غيره اصلا فضلا عن ان يدل على استحالته ودعوى
الضرورة فيه مكابرة او جهالة بحقيقة الرؤية (وان كانوا كفارا المبهمتقوه)
اى قول موسى عليه السلام (فى حكم الله تعالى بالامتناع وايا ما كان يكون
السؤال عبثا والاستقرار حال التحرك ايضا) اى بامكان الاستقرار
فى غير حال التحرك (ممكن بان يقع السكون بدل الحركة وانما المحال اجتماع
الحركة والسكون) فان معنى قوله تعالى (فان استقر مكانه فسوف ترانى)
فان وقع السكون مكان الحركة فسوف ترانى لا ان اجتمع السكون والحركة
فى زمان واحد فسوف ترانى كما توهمه المعترض قال بعض المحققين من ارباب
المكاشفة ان موسى عليه السلام طلب رؤية ذاته تعالى مع بقاء هويته نفسه
حيث قال رب ارنى انظر اليك مشيرا الى هويته بصيغة المتكلم فرد الله
تعالى بقوله لن ترانى اى مع بقاء هويتك التى تخاطب بها ولكن انظر الى الجبل
اى بذاتك وهويتك فان استقر مكانه ولم يكن فانيا فسوف ترانى بهويتك
(فلما تجلى ربه) اى القى عليه من نوره فاضطرب بدنه من رهبة الله تعالى
(جعله دكا وخر موسى صعقا) اى مغشيا وفناء عن هويته فرأى الحق بعين
الحق (فلما افاق) من غشيته (قال سبحانك) تنزيها لك من السؤال (تبت اليك)
الآن من مسئلتى الرؤية مع بقاء الهوية وذلك انه سألها بغير استيذان
من الله تعالى فلذلك تاب (وانا اول المؤمنين) اى اول من آمن انه لا يراك
احد قبل يوم القيامة قال القتيبى (وانا اول المؤمنين) اراد به فى زمانه كقوله
تعالى (وانى فضلتكم على العالمين) وزعم بعض المعتزلة وهو ابو القاسم الكعبى
ان موسى عليه السلام سأل ربه آية اى علامة يعلمه بها على طريق الضرورة
قلنا هذا التأويل فاسد من وجوه احدها انه (قال رب ارنى انظر اليك) ولم يقل
انظر اليها والثانى انه تعالى (قال لن ترانى) ولم يقل لن ترى آيتى اى علامتى
والثالث ان موسى عليه السلام كان معه من آيات الله تعالى من قلب العصا حية
وانفجار الماء بضرب العصا من الحجر وفلق البحر بضرب العصا واليد
البيضاء وغير ذلك من الآيات الحسية الدالة على وجود الصانع بطريق
الضرورة بحيث يستغنى معها عن طلب آية اخرى وايضا ان موسى
عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة وفى مثل هذا الوقت يبعد

سطر (فلما تجلى ربه للجبل)
اظهر له عظمته وتصدى
له اقتداره وامره ومعنى
ظهور عظمته واقتداره
للجبل تعلقهما به وظهور
آثارهما وانما حمل على
هذا المعنى لان ظهور ذاته
لهما غير معقول قال
الشيخ ابو منصور معنى
التجلى للجبل ما قال الاشعرى
ان الله تعالى خلق فى الجبل
حيوة وعلما ورؤية حتى
رأى ربه وهذا ايضا فيه
اثبات كونه مرئيا (جعله
دكا) مصدر بمعنى المفعول
اى صيره مدكوكا مفتتا
واذا حل بالجبل ما حل
مع عظم خلقه فما ظنك يا ابن
آدم قالوا اعذب اذ ذاك كل
ماء وافاق كل مجنون وبرئ
كل مريض وزال الشوك
عن الاشجار واخضرت
الارض وازهرت وخمدت
نيران المجوس وخرت
الاصنام لوجوههن وانقطعت
اصوات الملائكة وجعل
الجبل ينهدم وينهال ويضطر
من تحت موسى حتى اندق
كله فصارت ذرات فى الهواء
وفى بعض التفاسير صار
لعظمته ستة اجبل وقعت
ثلثة بالمدينة احد وورقان
ورضوى وثلثة بمكة ثور
وثبير وحرا (وخر موسى
صعقا) بقيه صفحه ۱۷۲

ان يقول يا الٰهى اظهر لى دليلا اعرف به وجودك (واجبة بالنقل) اى بالدليل السمعى (ورد الدليل السمعى) اى الكتاب والسنة واجماع الامة (بايجاب رؤية للمؤمنين استعالى فى دار الاخرة اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة) قوله يومئذ اى يوم القيامة ناضرة ناعمة حسنة يقال شجر ناضر وزهر ناضر ويقال نضر وجهه ينضر ونضره الله وانضره فانضر والمفسرون يقولون مضيئة مسفرة مشرقة (الى ربها ناظرة) ينظر الى الله تعالى بعين لا يحجب عنه وجوه مبتدأ وناضرة خبره وجاز الابتداء بالنكرة لحصول الفائدة ويومئذ ظرف للخبر ويجوز ان يكون الخبر محذوفا اى ثم وجوه وناضرة صفة واما الى فمتعلقة بناضرة الاخيرة ووجه الاستدلال ان النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب والثانى تعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التى هى كالسبب للنظر بالمعنى الثانى واطلاق السبب وارادة السبب من احسن وجوه المجاز ولقائل ان يقول ان النظر لا يدل على الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره فاذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين الرؤية للارادة من الاية بل يحتمل ان يكون المراد بها غيرها فلا يكون الاية دليلا على وجوب الرؤية فان قيل هذه الاية لا تدل على وجوب الرؤية فى الاخرة لاحتمال ان يكون الى واحد الالاء التى هى النعماء الباطنة وان يكون النظر بمعنى الانتظار لا بمعنى الرؤية فيكون معنى الاية وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها منتظرة ولاحتمال ان يكون المضاف هو المحذوف وهو الثواب فيكون معنى الاية وجوه يومئذ ناضرة الى ثواب ربها ناظرة وبالاحتمال المذكور لا يثبت الرؤية فى الاخرة فضلا عن وجوبها قلت ان النظر المنسوب الى الوجه المقيد بكلمة الى لا يكون الا بنظر العين فلا يجوز حمل الى على واحد الالاء ولا حمل النظر على الانتظار وكون النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار لم يثبت من الثقات ولان حمل النظر على الانتظار لا يليق هنا اذ الاية مسوقة لبيان النعم والانتظار سبب الغم لانه موت احمر وان حذف المضاف غير جائز لان النظر على الثواب لا بد وان يحمل على ضمه رؤية الثواب

بقيه صفحه (۱۷۱)
اى سقط مغشيا عليه من هول ما رأى من عشية الخميس وهو يوم الجمعة قال حضرة الشيخ عرفة الاعشية يوم افتاد الجبل المذكور وان استتر ظاهره ولكن له وجود معنوى كان ذلك لعلاج الصها بانعكاس التجلى من موسى ولذلك رأى كالفعل كالله وذلك الجبل يدخل الجنة وان كان من الدنيا بسبب كونه مظهر التجلى كان الكعبة ومسجد المدينة وبيت المقدس تدخل الجنة (روح البيان)
تحلم واجبة اى ثابتة واقعة اذ الكلام فيه وان الادلة النقلية المذكورة لا تفيد الا الوقوع وايضا ان الوجوب الشرعى لا يكون الا فى دار التكليف ولا وجوب عندنا الا الشرعى ثم انا لم يكتف بهذا المدعى الاخير مع كون ثبوته مستلزما للثبوت المدعى الاول الحوهمة الرؤية عقلا لزيادة الاهتمام بالمقام الاخير عبد الحكيم

لا علی تغلیب الصدقة نفی الثواب من خبر الرؤیة لانه لیس من النص والآیة لبیان النص ولا بد من اضمار الرؤیة حتی یکون من النص ولذا وجب اضمار الرؤیة کان اضمار الثواب زیادة اضمار من غیر دلیل وهو لا یجوز (واما السنة فقوله علیه الصلوة والسلام انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر) هذا[1] تشبیه الرؤیة بالرؤیة فی الیقین والوضوح لا تشبیه المرئی بالمرئی فی الجهة وفی الخبر الصحیح (ان الله تعالی یأتی یوم القیامة فی صورة غیر صورته التی تعرفونه فیقول انا ربکم فیقولون نعوذ بالله منک فیأتیهم الله تعالی فی صورته التی تعرفونه فیقول انا ربکم فیقولون انت ربنا فیتبعونه) الحدیث قال السلف توقفوا فیه کامور أبهم والخلف اولوه بان الملک یأتیهم فانکروا علیه لما رأوه فی صورة الممکن والمراد بالصورة الثانیة ان یتجلی الله لهم علی صفة لا تشبه شیئا من مخلوقاته فیعرفون به عبر عنها بالصورة للمشاکلة (وهو مشهور) یفید طمانینة القلب (رواه احد وعشرون من اکابر الصحابة رضوان الله تعالی علیهم اجمعین واما الاجماع فهو ان الایمة) والاصل فی الایمة ائمة لانها جمع امام ولکن لما اجتمعت المیمان ادغمت الاولی فی الثانیة والقیت حرکتها علی الهمزة فصارت ائمة فابدل من الهمزة المکسورة یاء کراهیة اجتماع الهمزتین (کانوا مجتمعین علی[2] وقوع الرؤیة فی الآخرة وان الآیات الواردة) فی الصدر الاول هذا اشارة الی دفع کلام المعتزلة (فی ذلک محمولة علی ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفین وشاعت شبههم وتاویلاتهم واقوی شبههم[3] من العقلیات) یعنی ان لهم علی امتناع الرؤیة دلیلین عقلی ونقلی (ان الرؤیة مشروطة بکون المرئی فی مکان وجهة ومقابلة من الرائی) اما حقیقة کما فی الرؤیة بالذات او حکما کما فی رؤیة وجهه فی المرآة المقابلة (وثبوت مسافة بینهما) ای بین الرائی والمرئی (بحیث لا یکون المرئی فی غایة القرب) من الرائی (ولا فی غایة البعد واتصال شعاع) عطف علی قوله وثبوت (من الباصرة بالمرئی وکل ذلک محال فی حق الله تعالی والجواب منع هذا الاشتراط) بان یقال لا نسلم ان هذه الشروط المذکورة شرائط فی رؤیة الله تعالی لانها لا یلزم من کونها شرائط فی المحسوسات کونها شروط الرؤیة الله تعالی لانه قیاس الشاهد علی الغائب وهو وهم محض

[1] یعنی ان الناظر الی القمر کما لا یشک فی رؤیته کذلک لا شک فی رؤیته تعالی (شرح اسحق زنجانی)

[2] والمقصود فیه اجماع الامة قبل حدوث المبتدعین علی وقوع الرؤیة وهو مستلزم لجوازه وعلی کون الآیة محمولة علی الظاهر المتبادر ۱۲ (جلال)

[3] یعنی المعتزلة ان یقولوا نزاعنا انما هو فی هذا النوع من الرؤیة التی یخلقه الله تعالی فی الدنیا فی الحیوانات هل یجوز ان یتعلق بذاته تعالی هذا النوع من الرؤیة وینکشف عنده کالمبصرات الجسمانیة او لا یجوز فعندنا لا یجوز ذلک ولا نزاع لنا فی النوع الاخیر من الرؤیة المخالفة لها فی الحقیقة واللوازم والشرائط للسوی عندکم بالانکشاف التام وعندنا العلم الضروری کذا فی شرح المقاصد ۱۲ (عبدالحکیم)

فان قلت فحينئذ لا نزاع حقيقة لان المعتزلة انكروا الرؤية بالمقابلة والانطباع وجوّز اهل السنة بدونهما قلت بل نزاع حقيقي في ان الانكشاف الحاصل بهما هل يكن بدونهما ام لا (واليه) اى الى المنع (اشار بقوله فيرى) الله تعالى (لا في مكان) قال بعض من ارباب المكاشفة ان الله تعالى يتجلى لاهل الجنة ويريهم ذاته في حجاب صفاته لانهم لا يطيقون ان يروا ذاته بلا حجاب قال الامام حجة الاسلام الغزالي في الاحياء ان الرؤية نوع كشف وعلم الا انه اوضح واتم من العلم فاذا جاز تعلق العلم به ليس في جهة جاز تعلق الرؤية من غير جهة وكما جاز ان يعلم من غير كيفية وصورة جاز ان يرى كذلك من غير كيفية وصورة (ولا على جهة من مقابلة واتصال شعاع وثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تعالى وقياس الغائب على الشاهد فاسد) يعني لا يلزم من كون هذه الشروط شروط الرؤية الشاهد في الحس وهو الموجودات المحسوسة ان يكون شرطا للغائب عن الحس وهو الله تعالى وان قياس الغائب على الشاهد وهم محض لا يفيد اليقين في امتناع رؤية الله تعالى الذي هو مراد المخالفين واعلم ان المتكلمين يسمون التمثيل استدلالا بالشاهد على الغائب والاصغر غائبا والمشبه به شاهدا والفقهاء يسمونه قياسا لما هو من هذا جزئي لجزئي والحاقه به قياس الشئ بالشئ اذا قدره على مثاله ويسمون الاصغر فرعا والمشبه به اصلا لابتناء الاصغر عليه في ثبوت الحكم عليه والاكبر حكما والاوسط جامعا وعلة (وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا) والباء متعلق بيستدل يعني لو كانت هذه المذكورات شرائط الرؤية امتنع رؤية الله تعالى ايانا (وفيه) اى في هذا الاستدلال (نظر لان الكلام) اى البحث (في الرؤية بحاسة البصر) يعني رؤية الله تعالى ايانا ليس بحاسة البصر ورؤيتنا اياه تعالى بحاسة البصر ولم يلزم من عدم اشتراط هذه الاشياء في رؤية الله تعالى ايانا عدم اشتراطها في رؤيتنا اياه تعالى فلا يلزم من كون هذه الاشياء شروط الرؤية بحاسة البصر كونها شروط الرؤية بغير حاسة البصر فلا يصلح هذا الاستدلال (فان قيل لو كان) الله تعالى (جائز الرؤية) هذا معارضة من طرف المعتزلة وان دل دليلكم على جواز رؤية الله تعالى لكن عندنا دليل نافيه (والحاسة) الواو للحال (سليمة لوجب ان يرى

له للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية التي يخلقها الله تعالى في الدنيا في الحيوانات هل يجوز ان يتعلق بذاته تعالى هذا النوع من الرؤية وينكشف عندنا كالمبصرات الجسمانية اولا فهذا عندنا انه لا يجوز ذلك فلا نزاع عندنا معكم في هذا النوع الاخير من الرؤية المخالفة لها في الحقيقة والماهية واللوازم والشرائط المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري فقول الحكم بعدم نزاعهم في هذا النوع من الانكشاف انما يصح لو جوّز وا ان يحصل الانكشاف التام البصري بدون الشروط المذكورة لكن الظاهر من مذهبهم عدم جواز ذلك حيث قالوا للادراك البصري شروط بالشروط فالنزاع انما معنوي لان العلم الضروري عندهم هو العلم بالصورة الحاصلة بدون توسط الابصار وعندنا الرؤية هو الادراك بالبصر بدون الشرط المذكورة وهم ينكرونه لتوقفه عندهم على الشرط المذكورة والحاصل انهم معترفون بالانكشاف التام العقلي ونحن انما نثبت الانكشاف التام الحسي وهم ينكرون فالتحاكم المذكور تحاكم من غير تراضي الخصمين (عبد الحكيم)

فی الدنیا والا) ای وان لم تجب الرؤیة مع وجود هذه الشرائط (لجاز ان یکون بحضرتنا جبال شاهقة) ای عالیة (لانراها) ای الجبال (وانه سفسطة) ای کون الجبل بحضرتنا وعدم رؤیتنا ایاه سفسطة ومغالطة (قلنا ممنوع) ای الملازمة ممنوعة فان وجوب الرؤیة علی تقدیر کون الحاسة سلیمة ممنوع ولا نسلم اینما من عدم وجوب رؤیة الله تعالی جواز عدم رؤیة الجبل المذکور (فان الرؤیة عندنا بخلق الله تعالی ولا تجب عند اجتماع الشرائط) لانه یجوز ان لا یخلق الله تعالی الرؤیة عند اجتماع هذه الشرائط ولو سلم وجوبها فی الشاهد ولکنه لا نسلم وجوبها فی الباری تعالی لجواز اختلاف الرؤیتین فی الماهیة ولوازمها ولو سلم وجوبها فی الباری تعالی ایضا عند تمام الشرائط لکن لا نسلم تمامها فیه لما نقل فی السلف ان رؤیة الله تعالی لا تجوز فی الدنیا لضعف ترکیب اهلها وکون قوتهم فانیة متغیرة وفی الاخرة رزقوا ترکیبا باقیا وقوی باقیة فرأوا الباقی بها وعن انس بن مالک رضی الله تعالی عنه لا یری الباقی بالفانی بل یری الباقی بالباقی ۔ اعلم ان شرائط الرؤیة ثمانیة ۔ الاول سلامة الحاسة ۔ والثانی کون الشیء بحیث یکون جائز الرؤیة ۔ الثالث ان یکون مقابلا للرائی او فی حکم المقابل فالاول کالجسم المحاذی للرائی والثانی کالاعراض المرئیة فانها لیست مقابلة للرائی لان العرض لا یکون مقابلا للرائی ولکنه حال فی الجسم المقابل للرائی فکان فی حکم المقابل للرائی ۔ الرابع ان لا یکون المرئی فی غایة القرب ۔ الخامس ان لا یکون فی غایة البعد ۔ السادس ان لا یکون المرئی فی غایة الصغر ۔ السابع ان لا یکون فی غایة اللطافة ۔ الثامن ان لا یکون بین الرائی والمرئی حجاب (ومن السمعیات) عطف علی قوله ومن العقلیات (قوله تعالی لا تدرکه الابصار) ای لا تحیط به الابصار جمع بصر وهو حاسة النظر وقد یقال للعین من حیث انها محلها وفی هذا الکلام دلیل علی ان الخلق لا یدرکون الابصار ای لا یعرفون کیف حقیقة البصر وما الشیء الذی صار به الانسان بصیرا من عینه دون ان یبصر من غیرها من سائر اعضائه وانما خص الابصار بادراکه ایاها مع انه یدرک کل شیء لان الله تعالی یری الابصار ولا یری و هذا لله تعالی لان غیر الله تعالی لا یجوز ان یری البصر ولا یراه البصر وهو یدرک

۱ه الجواز المذکور القول به (عرس) ۲ه ما ذکرتم من وجوب الرؤیة علی الوجه المذکور ممنوع (عرس) ۳ه کرؤیة اهل الجنة بتة لنفس ۴ه فظهر من هذا ان من خفی عن ذاته بصفاته وافعاله واضمحل عن بشریته وهو حصلها لزان یری الله تعالی فی الدنیا بالبصیرة بعد الانسلاخ التام من حقیقة نور قصد المطلب الاعلی لا تعرف الا بالسلوک (روح البیان) ۵ه فان المبصر اذا التصق بسطح البصر بطل ادراکه بالکلیة (شرح مواقف) ۶ه وهو مختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها (شرح مواقف) ۷ه بان یکون کثیفا ای ذا لون فی الجملة وان کان ضعیفا ۸ه ومن اقوی شبههم من السمعیات ۹ه المراد بالابصار هنا النور الذی یدرک به للمبصرات فانه لا یدرکه مدرک بخلاف جرم العین فانه یری (حاشیة شیخزاده علی القاضی)

الابصار وجه الاستدلال بهذه الآية ان قوله تعالى (لا تدركه الابصار) يقتضى ان لا تدركه الابصار فى شئ من الاوقات لان قوله يدرك يناقض قوله لا تدركه الابصار بدليل استعمال واحد من القولين فى تكذيب الآخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الآخر وصدق قوله تعالى (لا تدركه الابصار) يوجب كذب قوله (وهو يدرك الابصار) يحيط علمه بها ولا يخفى عليه شئ ولا يفوته (وهو اللطيف الخبير) فيدرك ما لا يدركه الابصار بالابصار ويجوز ان يكون من باب اللف اى لا تدركه الابصار لانه اللطيف وهو يدرك الابصار لانه الخبير فيكون اللطيف مستعارا من مقابل الكثيف لما لا يدرك بالحاسة ولا ينطبع فيها (والجواب بعد تسليم كون الابصار للاستغراق) يريد ان اللام فى قوله تعالى (لا تدركه الابصار) ليس لاستغراق افراد البصر فلا يتم دليلكم ولو سلم استغراقها دون الجنس وان المعنى لا يدركه كل بصر (وافادته) عطف تفسير (عموم السلب) اى شمول النفى لكل واحد (لا سلب العموم) اى نفى الشمول ورفع الايجاب الكلى فيكون سلبا جزئيا (وكون الادراك) معطوف على تسليم كون الابصار (هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى) يعنى لا نسلم ان الادراك هو الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئى فاذا كان كذلك فالرؤية مطلقا جائزة فسلم ان الادراك اخص من الرؤية ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم (انه لا دلالة فيه) اى فى قوله تعالى (لا تدركه الابصار) (على عموم الاوقات) اى اوقات الدنيا والآخرة (والاحوال) فيحمل على نفى الرؤية فى الدنيا جمعا بين الادلة وقوله انه لا دلالة خبر والمبتدأ قوله والجواب بعد تسليم الى آخره وايضا البصر فى اللغة والعرف هو القوة فالنفى يصرف اليها ضرورة اذ الخطاب لا يجرى الا بحسب العرف واللغة ومن الايضرنا اذ المدعى ان الله تعالى يعطى يوم الجزاء قوة الابصار نا تقوى بها على رؤيته (وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية) يعنى الاستدلال على ان يكون كل من قوله (لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار) تمدحا على حدة واما اذا كان المجموع تمدحا واحدا فلا ويمكن ان يراد بادراك الابصار الادراك بالاحاطة وجه فلا يلزم منه عدم الرؤية

لہ وجہ الاستدلال ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية فقوله لا تدركه الابصار يقتضى ان لا يراه شئ من الابصار فى شئ من الاحوال بدليل صحة استثناء جميع الاشخاص فى جميع الاحوال منه بان يقال لا تدركه الابصار الا بصر كذا او الا فى الحالة الفلانية وصحة الاستثناء من جملة دلائل عموم المستثنى منه فثبت ان الآية تفيد عموم النفى لكل الاشخاص فى جميع الاحوال واجاب اهل السنة عن هذا الاستدلال بان الرؤية جنس تحتها نوعان رؤية مع الاحاطة ورؤية لا مع الاحاطة فالتى تسمى بالادراك منها هى الرؤية مع الاحاطة وهى المنفية بهذه الآية ونفى احد نوعى الجنس لا يوجب نفى الجنس اصلا فلم يكن الآية دليلا (شيخزاده حشى القاضى) ۵۲

اللطيف من يعلم دقائق المصالح وغوامضها ثم يسلك فى ايصالها الى المستصلح سبيل الرفق دون العنف اذا اجتمع الرفق فى الفعل واللطف فى الادراك تم معنى اللطيف والخبير هو الذى لا تعزب عنه الاخبار الباطنة لا يجرى فى الملك والملكوت شئ ولا تتحرك ذرة ولا تسكن الا ويكون عنده خبرها هو بمعنى العليم لكن العلم اذا اضيف الى الخفايا الباطنة سمى خبرة وسمى صاحبها خبيرا (روح البيان فى سورة الانعام)

مطلقا (اذ لو امتنعت) الرؤية (لما حصل التمدح بنفيها) اى الرؤية
من الله تعالى لانه لو قلنا ان يمدحه في وجهه فهذا الذى هو منهي عنه ولكن ان يمدح
بغير حضرته وعلم انه يبلغه فهذا ايضا منهي عنه ومدح الشخص بما
في حالة غيبته فلا يبالي بلغه او لم يبلغه ويمدحه بما هو فيه فهذا لا بأس
واعترض بان عدم الرؤية لو كان مدحا كان زواله نقصا لازما ودائما
في الدنيا والآخرة واجيب بان النقص انما يلزم فيما يرجع الى الذات والصفات
واما المدح الذي يرجع الى الفعل فيجوز زواله بزوال الفعل بلا لزوم نقص
فلا يلزم منه التغير في القديم والرؤية منه لا انها [illegible]
بالتمدح بنفي الشريك مع امتناعه فمردود بان التمدح فيه بالتفرد والاستقلال
لا بامتناع شريكه (كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته) اى المعدوم (لامتناعها)
اى الرؤية (وانما التمدح في ان يمكن رؤيته) واعترض بعدم رؤية الاصوات
والطعوم اذ لا مدح فيه مع امكان رؤيتها لكونها موجودة واجيب بان نفي
الرؤية عن الموجود الخالي عن سمات النقص المقرون بصفات الكمال
مدح وتلك الاعراض مقرونة بامارات الحدوث والنقص فلا مدح في نفي
رؤيتها فلا يكون عدم الرؤية كمالا انما هو فيما ينال بالرؤية فلم ينل لتعززه
بحجاب الكبرياء واما ما ينال اليه بالشم والذوق فالكمال يمنع الوصول اليه
بالشم والذوق لا بالرؤية كما في اكل الحبة ومشاربها (ولا يرى للتمنع)
اى التفرد (والتعزز) العزة في اللغة المنعة والغلبة ويقال عز الشيء اذا اشتد
ويقال العزيز الذي لا يعجز عما اراد ويقال العزيز الذي لا يوجد مثله في وجوده
(بحجاب الكبرياء) الكبرياء الترفع على الغير قيل الكبرياء ان لا يحاط به
(وان جعلنا الادراك) في قوله لا تدركه الابصار (عبارة عن الرؤية على
وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها)
اى الرؤية (اظهر لان المعنى) اى معنى الآية (انه مع كونه) اى كون الله تعالى
(مرئيا لا يدرك) الله تعالى (بالابصار) اى لا يرى بالاحاطة بل يرى
(بغيرها) لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب (ومنها)
اى من اقوى شبههم من السمعيات (ان الآيات الواردة في سؤال الرؤية مقرونة
بالاستعظام) اى استعظام الرؤية (والاستنكار) اى عد الشيء منكرا

له قوله كالمعدوم لا يمدح بعدم رؤيته من مدح للمعدوم لا [illegible] على عدم كل نقص اعني العدم كان الاصوات والروائح لا يمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسمات النقص والحق ان امتناع الشيء لا [illegible] التمدح بنفيه اذا كان من صفات النقص بل الامتناع يدل على كمال المدح فانه اذا كان النفي من صفات النقص فكلما كان النفي اقوى كان التمدح اقوى الا يرى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك والولد في القرآن العظيم مع امتناعهما في حقه تعالى ٭
(خيالي وعبد الحكيم)

اى الشبهة المعتزلة انه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية فى موضع من كتابه الا
وقد استعظمه وذلك فى ثلث آيات الاولى (وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل
علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا) ولو كانت
الرؤية ممكنة لما كان طلبها عاتيا اى مجاوزا الحد مستكبرا اى رافعا نفسه الى
مرتبة لا يليق بها بل كان نازلا منزلة طلب سائر المعجزات، الآية الثانية
(واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة) اى عيانا (فاخذتكم
الصاعقة) اى الصيحة التى اهلكتهم (وانتم تنظرون) ولو امكنت الرؤية
لما عاقبهم بسؤالها فى الحال، الآية الثالثة (يسئلك اهل الكتاب ان تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة
فاخذتهم الصاعقة بظلمهم) سمى الله تعالى ذلك السؤال ظلما وعاقبهم به
فى الحال باخذ الصاعقة اياهم ولو جاز كونه مرئيا كان سؤالهم هذا سؤالا
لمعجزة زائدة ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب (والجواب ان ذلك)
اى الاستعظام (لتعنتهم وعنادهم) التعنت طلب الايقاع فى امر شاق
يعنى ان كفرهم والعقاب بسبب تعلق ايمانهم على الرؤية فى الدنيا تعنتا وعنادا
(فى طلبها) اى الرؤية (لا لامتناعها) ولهذا استعظم انزال الملائكة
فى الآية الاولى واستكبر انزال الكتاب فى الآية الثالثة مع امكانها بالاتفاق
(والا) اى وان لم يكن ذلك لتعنتهم وعنادهم (لمنعهم موسى عليه الصلوة
والسلام عن ذلك) اى عن سؤال الرؤية (كما فعل) اى منع موسى عليه
الصلوة والسلام (حين سألوا) اى قوم موسى عليه الصلوة والسلام
(ان يجعل لهم آلهة) اى حيث قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة فقال
موسى عليه الصلوة والسلام (بل انتم قوم تجهلون فهذا) اى عدم منع
موسى عليه الصلوة والسلام عن طلب الرؤية (مشعر بامكان الرؤية
فى الدنيا ولهذا) اى ولاجل امكان الرؤية (اختلف الصحابة رضى الله
تعالى عنهم فى ان النبى عليه الصلوة والسلام هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف) اى الاختلاف
بين الصحابة (فى الوقوع) اى وقوع الرؤية (دليل على الامكان) لان الاختلاف فرع على الوقوع كما روى
مسلم عن ابى ذر رضى الله تعالى عنه ان النبى عليه الصلوة والسلام سئل هل رأيت ربك
ليلة المعراج فقال (نور انى اراه) فهو دليل الفريقين اذ يدعى ان مع المرئية

له قوله ام لا والجمهور على الثانى وقد روى انه سئل عليه السلام هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادى ١٢

والنون وكسرهما فعلى الاول كان حكاية الرؤية وعلى الثاني كان اثباتاً لها والمراد بالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره وهو صادق على الله تعالى وقد ورد اذن الشرع قبيل اطلاق النور عليه بدليل رواية الكسر فلعل رواية الفتح للتلبيس على بعض الخاطب لقصوره عن ادراك معناه (واما الرؤية في المنام) هذا جواب مايقال وهو ان يقال هل يجوز رؤية الله تعالى في المنام ام لا فاجاب عنه بقوله واما الرؤية (فقد حكيت عن كثير من السلف) كابي حنيفة رحمه الله تعالى وعن ابي يزيد رأيت ربي في المنام فقلت له كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعال، وروي ان حمزة القاري قرأ على الله القرآن من اوله الى آخره في المنام حتى اذا بلغ الى قوله (وهو القاهر فوق عباده) قال الله تعالى، قل يا حمزة وانت القاهر، قيل هذا انما يدل على كونه كليم الله لا على رؤيته وعن اكابر الصحابة رضي الله تعالى عنهم كعمر رضي الله تعالى عنه (ولا خفاء في انها) اي الرؤية في المنام (نوع مشاهدة تكون بالقلب دون العين والله تعالى خالق لافعال العباد) لما فرغ من مباحث ذات الله تعالى وصفاته شرع في بيان افعال العباد فقال والله خالق لافعال العباد من الملك والانس والجن وخالق لافعال سائر الحيوانات لا خالق سواه وهو مذهب الصحابة رضي الله تعالى عنهم (من الكفر والايمان والطاعة والعصيان) اي موجد لذوات الافعال اما مع صفاتها من كونها طاعة او معصية كما ذهب اليه الاشعري او يستند صفاتها الى قدرة العبد كما قال القاضي ابو بكر او يراد انه خالق الافعال مع قدرة العبد كما قاله الاستاذ فلا ارى صريحاً الا على المعتزلة، فان قيل متى كانت القدرة والارادة والشعور والالات بخلق الله تعالى والفعل انما يحصل من هذا المجموع فمتى ثبت هذا المجموع حصل الفعل ومتى لم يثبت فلا فكيف يصح اسناد الفعل الى العبد، قلت لاشك ان اصل الارادة والقدرة بخلق الله تعالى لكن تعلقها بواحد من طرفي الفعل والترك مع الحركات والسكنات يصدر من العبد فبهذا اصح اسناده الى العبد (لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله) وبه خرج الرد على الحكماء حيث قالوا العقول العشرة خالق بعضها لبعض ولعالم الاجسام ايضاً والعبد خالق لافعاله وفرق بينهم وبين المعتزلة

ل۱ه اي بفتح النون والراء بعده الف فنون مكسورة وتحتية مشددة منونة ملا القاري في شرح الشفاء الشريف، في الجلد الاول في بحث المعراج ۱۲

ل۲ه قد صلى ابو حنيفة الفجر بوضوء العشاء اربعين سنة وحج خمسا وخمسين حجة ورأى ربه في المنام مائة مرة فقال يا رب بم ينجو عبادك يوم القيامة فقال سبحانه وتعالى من قال بعد الغداة والعشي، سبحان الابدي الابد، سبحان الواحد الاحد، سبحان الفرد الصمد، سبحان رافع السماء بغير عمد، سبحان من بسط الارض على ماء جمد، سبحان من قسم الرزق ولم ينس احدا سبحان الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولدا، سبحان الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفوا احد، نجا من عذابي (حاشية درمختار مع ردمحتار لابن العابدين في الديباجة) ۱۲

ل۳ه الاضطرارية والاختيارية ۱۲

ل۴ه وهما اصل معصية وطاعة ۱۲

ل۵ه لا خالق الا سبحانه اي هي جميع اهل السنة ۱۲

ان العبد موجد لافعاله بطريق الصحة عند المعتزلة وبالايجاب عند الحكماء
بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما يوجبان المقدور
(وقد كانت الاوائل منهم) اى من المعتزلة كانه اشارة الى جواب سؤال
مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المعتزلة يطلقون لفظ الخالق على العباد وكان
القدماء منهم لا يطلقون لفظ الخالق بل يطلقون لفظ الموجد والمخترع
لا غير فاجاب عنه بقوله وقد كانت الاوائل منهم (يتحاشون) اى يحترزون
وفي بعض النسخ ولا يتجاسرون (عن اطلاق لفظ الخالق على العبد ويكتفون
بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك) كمبدع ومحدث (وحين رأى الجبائي
من المعتزلة (واتباعه) كابنه ابي هاشم (ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم
الى الوجود تجاسروا) اى تشاجعوا (على اطلاق لفظ الخالق) على كل
حي بالنسبة الى فعله حتى الفلة والبقة (احتج اهل الحق) على ان الله
تعالى خالق لافعال العباد وسائر المخلوقات لا خالق لها سواه (بوجوه
الاول ان العبد لو كان خالقا لافعاله) هذا دليل عقلي (لكان عالما
بتفاصيلها) اى الافعال قيل هذا الدليل ينفي الكسب والخلق معا
لاشتراكهما في كونهما بالقدرة والقصد والاختيار فنقول القصد الى الشيء
مسبوق بالشعور به ضرورة واتفاقا ثم القصد ان كان اجماليا فعله بالاجمال
وان كان تفصيلا فعله بالتفصيل ثم القصد الاجمالي كاف في الكسب اتفاقا
كقصد المشي الى المسجد فليكن كافيا في الخلق ايضا ودعوى البداهة
في عدم كفايته ممنوع (ضرورة ان ايجاد الشيء بالقدرة والاختيار
لا يكون الا كذلك) اى يكون العالم بتفاصيلها (واللازم باطل) اى كون العبد
عالما بتفاصيلها (فان المشي من موضع الى موضع) هذا نظير للافعال الظاهرة
(يشتمل على سكنات متخللة) اى متوسطة (وعلى حركات بعضها اسرع
وبعضها ابطأ ولا شعور) الواو للحال (للماشي بذلك) اى بافعاله
من الحركات والسكنات (وليس هذا ذهولا) هذا جواب عن سؤال مقدر
وهو ان يقال لا نسلم ان العبد ليس بعالم بتفاصيل افعاله بل هو عالم الا انه
ذاهل عن العلم فان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بذلك العلم والا لزم في علم شيء
واحد علوم غير متناهية وانه محال وعدم الشعور عبارة عن الذهول

له من الادلة العقلية والسمعية ١٢
ك٢ واما الكسب فيكفيه القصد والعلم مجملا والحاصل انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود بخلاف الثاني فانه عبارة عن صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل فيكفيه العلم الاجمالي ١٢ (خيالي مع چلپی)

عن العلم لا عبارة عن عدم العلم فلما جاب عنه بقوله فليس هو لازما للعلم بل لو سئل) العبد والجمهور على ان سئل ويقال سيل بالياء وهو لغة من قال سلت تسال بغير همزة او الياء منقلبة عن واو لقولهم سوال يساوله (لم يعلم وهذا) اى عدم الشعور (فى افعاله فاما اذا تاملت فى حركات اعضائه) وهذا نظير الافعال الخفية (فى المشى والاخذ والبطش) اى الاخذ بالغلبة والقهر (ونحو ذلك وما يحتاج اليه) عطف على قوله فى حركات اعضائه (من تحريك العضلات) جمع عضلة وهى لحمة مجتمعة مكتنزة فى العصب (وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر) اى عدم العلم بتفاصيلها (و الثانى) اى الدليل النقلى (النصوص) الظاهرة (الواردة فى ذلك) اى فى ان الله تعالى خالق لافعال العباد (كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اى عملكم) من الايجاد والايقاع ويلزمه ان يكون المعمول لله لانه اذا كان العمل لله يكون المعمول ايضا لله (على ان ما مصدرية فلا يحتاج الى حذف الضمير) لانه اذا كان ما موصولة لا بد من ضمير للفعل فى قوله وما تعملون اى ما تعملونه لانه وجب عود الضمير من الصلة الى الموصول بخلاف ما اذا كان ما مصدرية لانه لا يحتاج الى تقدير الضمير (او معمولكم على ان ما موصولة ويشتمل الافعال) لانه اذا كان المعمول لله تعالى يكون العمل لله تعالى ايضا فحينئذ يكون المعمول مشتملا للافعال هذا جواب عن سوال مقدر وهو ان يقال ان هذه الآية لا تدل على المراد الذى هو كون افعال العباد مخلوقة لله تعالى لانه يحتمل ان يكون ما مصدرية وان يكون ما موصولة وانما يلزم ان لو كان ما مصدرية لان معنى الآية حينئذ والله خلق انفسكم وافعالكم واما اذا كانت موصولة لا يلزم ذلك المدعى لان معنى الآية يكون حينئذ والله خلق انفسكم ومعمولكم والمعمول لا يتناول الافعال فلا يكون المطلوب حاصلا بالآية المحتملة للمعنيين فاجاب عنه بقوله ويشتمل الافعال لان المعمول يطلق على الافعال التى هى الحاصلة من المعنى المصدرى بل كون ما موصولة ادل على المقصود (لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى) كما ذهب اليه اهل الحق (او العبد) كما هو مذهب اهل الاعتزال (لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الايجاد

ـــــــــــــــــــ

ـله فى سورة الصافات اول الآية قال اتعبدون ما تنحتون ۱۲
ـله اى وهذا التقدير بناء ۱۲
ـله المعنى خلق ۱۲
ـله لان ذلك امر اعتبارى لا وجود له فى الخارج انما الموجود خارجا الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر ۱۲ (ابن ابى شريف)

والایقاع بل الحاصل بالمصدر الذی هو) ای الحاصل متعلق الایجاد والایقاع
یعنی الفعل قد یراد به المعنی المصدری کالحرکة فی المسافة وقد یراد به المعنی
الحاصل بالمصدر کالحالة التی یکون المتحرک علیها فی کل جزء من المسافة وهی
اثر الاول ولاشک ان الثانی موجود واختلف فی الاول (اعنی ما نشاهده
من الحرکات والسکنات مثلا) علی ما یدل علیه قوله یشتمل علی سکنات
متخللة وحرکات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ولا شعور للماشی بذلک
(والذهول عن هذه النکتة) هی الفائدة التی تؤثر فی النفس تاثیرا عجیبا
ای علی ان المراد بالعمل والمعمول واحد وهو الحاصل بالمصدر (وحینئذ
یجوز الاستدلال بالآیة وان کان لفظة ما موصولة (قد یتوهم ان الاستدلال
بالآیة موقوف علی کون ما مصدریة) قوله والذهول تعلیل مقدم للقد
یتوهم (وکقوله تعالی خالق کل شئ ای ممکن) هذا اشارة الی جواب ما یقال
وهو ان هذه الآیة لا تدل علی مطلوبکم لانها عام خص منه ذات الله تعالی
وصفاته فان لفظ الشئ متناول لهما مع انهما لیسا مخلوقین فاذا کانت عاما
مخصوصا جاز ان یخرج منهما افعال العباد فیکون المراد من الشئ غیر
ذات الله تعالی وصفاته وغیر افعال العباد فاجاب عنه بقوله المراد
من الشئ هو الممکن لا مطلق الاشیاء فلا یرد ما ذکرتم من السؤال (بدلالة
العقل) کانه اشارة الی جواب سؤال مقدر وهو ان یقال ان الشئ شامل
لکل موجود واجبا کان او ممکنا وذکر العام وارادة الخاص لا یجوز من غیر
قرینة لان العام لا یدل علی الخاص باحدی الدلالات الثلث فما القرینة
ههنا فاجاب بان القرینة هو العقل ای المخصص هو العقل فانه یحکم بان
الممتنع غیر مخلوق وکذا الواجب فلا ینافی کون العام قطعیا فی الباقی
بخلاف ما اذا کان المخصص هو النقل کما بین فی الاصول ولان المفهوم
فی العرف من مثل هذا الخطاب ان لا یدخل المخاطب تحت عموم الخطاب
فیحتاج الی تخصیصه بدلیل انا ضارب من فی الدار وهذا الضارب حاصل
فی الدار فلا یلزم منه کونه ضاربا بالنفسه (وکقوله تعالی افمن یخلق کمن
لا یخلق) الاستفهام للانکار فیکون المعنی لیس من یخلق ای الله تعالی
کمن لا یخلق ای الاصنام (فی مقام التمدح بالخالقیة) ولو شارکه فیه لانتفت

له وصیغة المصدر مشترکة بین المصدر المبنی للفاعل وبین المصدر المبنی للمفعول وبین الحاصل بالمصدر فالفاعل اذا صدر منه الفعل المتعدی لابد هناک من حصول اثر حسی او معنوی ناشئ من الفاعل بلا واسطة واقع علی المفعول من الفاعل او غیر قائم من حیث الصدور بالفاعل ومن حیث الوقوع بالمفعول فاذا نظرت الی قیام ذلک الاثر بذات الفاعل ولاحظت کون الذات بحیث قام به کان ذلک الکون ما یعبر عنه بالمصدر المبنی للفاعل واذا نظرت الی وقوعه علی المفعول ولاحظت کون الذات بحیث وقع علیه الفعل کان ذلک الکون ما یعبر عنه بالمصدر المبنی للمفعول واذا نظرت الی عین ذلک الاثر کان ذلک الحاصل بالمصدر ۱۲
(کلیات ابی البقاء)

سله الفرق بین المصدر والحاصل بالمصدر ان المصدر نفس الایقاع الذی هو امر معنوی والحاصل بالمصدر الاثر الذی یحصل بالایقاع ۱۲
(رفیقیه)

فائدة التمدح بالخالقية فان قال قائل قد قال الله تعالى (فلا تزكوا انفسكم) فما الحكمة في انه نهى عباده عن مدح انفسهم ومدح نفسه قيل لاحد هذا السؤال جوابان احدهما ان العبد وان كان فيه خصال الخير فهو ناقص واذا كان ناقصا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى تام الملك والقدرة فيستوجب به المدح فمدح نفسه ليعلم عباده فيحمدوه وجواب آخر ان العبد وان كان فيه خصال الخير فتلك افضل من الله تعالى ولم يكن ذلك بقوة العبد فلهذا لا يجوز له ان يمدح نفسه والله تعالى تام القدرة والملك ليس لغيره فيه مدخل فيستوجب به المدح ومثل هذا ان الله تعالى نهى عباده ان يمنوا على احد بالمعروف وقد من الله تعالى على عباده العله الذي ذكرناه في المدح (لكونها) اي لكون الخالقية (مناطها) اي مدارها (لاستحقاق العبادة) وهذا المطلوب لا يحصل الا بان يكون الخالقية مخصوصة لله تعالى (لا يقال فالقائل) قال جمهور المعتزلة (بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين) فلا يكون الاستدلال بهذه الآية حجة لهم لانهم ليسوا من الموحدين فلهذا ذمهم رسول الله عليه الصلوة والسلام بقوله (القدرية مجوس هذه الامة) قالت المعتزلة المراد به الجبرية القائلون بان كل شيء يخلق الله تعالى قيل ولو سلم ان المراد به المعتزلة فلعل المراد تقبيح رأيهم في هذه المسئلة والا فنسبة كشاف كتاب الله تعالى دين المجوس مشكل (لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى وجوب الوجود كما للمجوس) فان عندهم الخالق اثنان احدهما خالق الخير ويقال له يزدان والآخر خالق الشر ويقال له اهرمن (او بمعنى استحقاق العبادة كما لعبدة) جمع عابد (الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك) اي الشريك (بل لا يجعلون) اي المعتزلة (خالقية العبد كخالقية الله تعالى لافتقاره) اي العبد (الى الاسباب والآلات التي يخلق الله تعالى الا ان مشايخ ما وراء النهر) والوراء في الاصل مصدر جعل ظرفا ويضاف الى الفاعل فيراد به ما يتوارى به وهو خلفه والى المفعول فيراد به ما يواري وهو قدامه ولذلك عد من الاضداد (قد بالغوا في تضليلهم) اي المعتزلة (في هذه المسئلة) اي مسئلة خلق الافعال (حتى قالوا) اي المشايخ (ان المجوس) جمع مجوسي (اسعد

له واما المعتزلة فالمقتضى الحق عدم تكفير اهل القبلة الحق عدم تكفير اهل القبلة عـ؎ وان وقع الزاما في المباحث بخلاف من خالف القواطع المعلومة بالضرورة من الدين مثل القائل بقدم العالم ونفي العلم بالجزئيات وكذا القول بالايجاب بالذات ونفي الاختيار (فتح القدير) عـ؎ قوله وان وقع الزاما معناه وان وقع التصريح بكفر المعتزلة ونحوهم عند البحث معهم في رد مذهبهم بانه كفر اي يلزم من قولهم بكذا الكفر ولا يقتضي ذلك كفرهم لان لازم المذهب ليس بمذهب وايضا فانهم ما قالوا ذلك الا لشبهة دليل شرعي على زعمهم وان اخطأوا فيه والرافضي ان اعتقد الالوهية في علي او ان جبريل غلط في الوحي او كان ينكر صحبة الصديق او يقذف السيدة الصديقة فهو كافر لمخالفة القواطع المعلومة من الدين بالضرورة بخلاف ما اذا كان يفضل عليا او يسب الصحابة فانه مبتدع لا كافر (حاشية رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين مفتي الشام في باب المحرمات من النكاح)
(۲۸۹)

حالا منهم) اى من المعتزلة لا يقال هذا كفر وروى فى الفروع ان من قال النصرانية خير من اليهودية فقد كفر لا ثبات الخيرية للقبيح عقلا وشرعا بدليل قطعى، لانا نقول الممنوع هو الخيرية مطلقا اما النصرانية خير من اليهودية من حيث لين طبعهم وسهولة ميلهم الى الاسلام واليهودية خير من النصرانية من حيث ان كفرهم فى النبوة وكفر النصارى فى الالوهية فلا واما قوله تعالى (وقالت اليهود عزير بن الله) فانما قاله طائفة من اليهود (وحيث لم يثبتوا) اى المجوس (الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى واحتجت المعتزلة) على ان العباد خالق لافعاله (بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشى وحركة المرتعش وان الاولى باختياره دون الثانية) حاصل هذا الدليل ان يقال ان الحركة الصادرة من العبد على ضربين اختيارية وغير اختيارية فلو كانت بخلق الله تعالى لزم ان يكون الكل اختياريا او غير اختيارى فعلم ان الحركة التى هى اختيارية بخلق العبد والحركة الغير الاختيارية بخلق الله تعالى (وبانه لو كان الكل بخلق الله لبطل قاعدة التكليف) لانه كالجمادات فكما ان تكليف الجمادات باطل كذا هذا (والمدح) بالعمل اى الخير (والذم) اى الشر (والثواب والعقاب وهو ظاهر) حاصل هذا الكلام لو كان افعال العباد بخلق الله تعالى لزم ان لا يكون العبد مكلفا بالاوامر والنواهى وان لا يكون مستحقا المدح ببعض افعاله والذم بالبعض والعقاب بالبعض الآخر لان الكل خلق الله تعالى لا اختيار للعبد لكونه مجبورا واللوازم كلها باطلة اما اللازمة فلانه يلزم تكليف العاجز ويلزم ان لا يكون العبد مستحقا لهذه الاشياء اما بطلان اللازم فان الله كلف عباده بالاوامر والنواهى واستحق المدح والذم والعقاب بافعاله وكذا الملزوم، اعلم انه يتفرع على مسئلة خلق الافعال مسائل منها ان التوالد عندنا بخلق الله تعالى كالالم فى المضروب والانكسار فى الزجاج وعند المعتزلة بخلق العبد ومنها ان المقتول ميت باجله لان القتل فعل يحصل بخلق الله تعالى وعندهم مقطوع عليه اجله ومنها انه مريد جميع الكائنات عينا او عرضا طاعة او معصية لانه خالق بالاختيار فيكون مريدا لها ضرورة خلافا لهم فى المعصية (والجواب عن الاستدلال

له بل يقول اليهودية خير من النصرانية ١٢ (داماد)

٢ه لتجدن اشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين اشركوا ولتجدن اقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى؛ لين جانبهم ورقة قلوبهم وقلة حرصهم على الدنيا وكثرة اهتمامهم بالعلم والعمل واليه اشار بقوله ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون عن قبول الحق اذا فهموه او يتواضعون ولا يتكبرون وفيه دليل على ان التواضع والاقبال على العلم والعمل والاعراض عن الشهوات محمودة وان كانت من كافر (قاضى فى سورة المائدة) ومن المعلوم ان كفر النصارى اغلظ من كفر اليهود ومع ذلك العلم يشتد حرصهم على طلب الدنيا شرفهم الله تعالى بقوله ولتجدن الخ يعلم الخ واما اليهود فمع ان كفرهم اخف من كفر النصارى طردهم الله وخصهم مزيد اللعنة لما ذلك الا بسبب حرصهم على الدنيا (شيخ زاده فى حاشية القاضى جلد ثالث ص —

المذكور (ان ذلك) اى الاحتجاج المذكور (انما يتوجه على الجبرية القائلين بنفى الكسب) اى كسب العبد ومعنى الكسب الفعل لاجتلاب نفع او دفع ضر ولهذا لا يوصف فعل الله بانه كسب (والاختيار) اى اختيار العبد (اصلا) بالكلية ؛ حاصل الجواب ان يقال ان هذا الاحتجاج المذكور وهو عدم الفرق بين الحركتين وبطلان قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب انما يكون حجة على الجبرية فانهم قائلون على ان لا كسب ولا اختيار للعبد اصلا فى افعاله بل كان افعاله بمنزلة حركات الجمادات لا منها وانا قائلون بكسب العبد واختياره فلا يكون قاعدة التكليف باطلة لوجود الاختيار من العبد ولا المدح ولا الذم ولا الثواب ولا العقاب لان الافعال صادرة عنه باختياره ولاجل ذلك يستحق المدح والذم والثواب والعقاب فى مقابلة افعاله (واما نحن فنثبته) اى نثبت الكسب والاختيار (على ما حققنا) الضمير البارز عائد الى ما (ان شاء الله تعالى) فيصح التكليف ليختار ما كلف به ويستحق المدح والذم والثواب والعقاب لاختياره الفعل او لحليته له ؛ فان قلت التكليف بالصلوة مثلا لايجادها واذا لم يكن هو الموجد كان تكليفا بما لا يطاق ؛ قلت لا نسلم ان التكليف بها لايجادها بل ليختارها فيترتب عليها ايجاد الله تعالى (وقد تمسك) اى المعتزلة (بانه لو كان الله فاعلا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والزانى والسارق الى غير ذلك وهذا) اى هذا التمسك (جهل عظيم) الجهل قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا اما البسيط فهو عبارة عن عدم العلم بالشئ من كل الوجوه او من بعضها واما المركب فهو عبارة عن عدم العلم بالشئ مع اعتقاد انه عالم اما الجهل المركب فاستحال اجتماعه مع النظر الصحيح من الجهل اعنى المركب لما اعتقد انه عالم بالمطلوب استحال فيه ان يطلبه لان اعتقاد العلم يمنعه عن الاقدام على طلب (لان المتصف بالشئ من قام به ذلك) والضمير فى به راجع الى من وذلك اشارة الى الشئ سواء كان موجدا او كاسبا او محلا فقط كطال زيد وقصر عمرو قال حجة الاسلام من اوجد معنى قائما محل فالموجد هو الفاعل الحقيقى والمحل هو الفاعل المجازى فالجلاد قاتل بالمجوز والله تعالى قاتل فى الحقيقة

له قوله ان الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق سمى به لانه يعتقد الشئ على خلاف ما هو عليه فهذا جهل آخر تركبا معا والجهل انواع باطل لا يصلح عذرا وهو جهل الكافر بصفات الله تعالى واحكامه وجهل من خالف فى اجتهاده الكتاب والسنة كالفتوى ببيع امهات الاولاد والجهل فى موضع الاجتهاد فانه يصلح عذرا او هو الصحيح كذا فى موضع الشبهة واما جهل ذى الهوى بالاحكام المتعلقة بالآخرة كعذاب القبر والرؤية والشفاعة لاهل الكبائر وعفو ما دون الكفر فلم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والمعقول لكنه لما نشأ من التأويل للادلة كان دون جهل الكافر وجهل مسلم فى دار الحرب لم يهاجر الينا بالشرائع كلها يكون عذرا حتى لو مكث ثمه مدة ولم يصل ولم يصم ولم يعلم انهما واجبان عليه لا يجب القضاء عليه بعد العلم بالوجوب ونحو هذا الجهل جهل الشفيع بالبيع والامة بالاعتاق والباكر بنكاح الولى والوكيل» (كليات ابى البقاء)

ولذا نسب الله الافعال الاختيارية فى القرآن تارة الى نفسه واخرى الى عباده كما قال (وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى (الا من اوجده

او لا يرون) اى المعتزلة (ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات فى الاجسام ولا يتصف بذلك) اى بذلك الصفات محصله ان قال ان المعتزلة لم يفرقوا بين خلق الشئ وبين الاتصاف به فزعموا ان من خلق الشئ فهو متصف به وليس كذلك لان المتصف بالشئ من قام به ذلك الشئ لا من اوجده الا يرى ان الصباغ يصبغ الثوب بالسواد فالسواد قائم بالثوب الاسود والصباغ هو الموجد لانه سوده ولانه لو كان كذلك لكان الله تعالى الاسود والابيض وغير ذلك لانه اوجده وليس كذلك بالاتفاق والاولى ان المتصف بالشئ من قام به مأخذ الاشتقاق لا من اوجد ذلك الشئ لان السواد والبياض قائم بالمحل فيتصف المحل به (وربما يتمسك) اى المعتزلة (بقوله تعالى فتبارك) اى استحق التعظيم والثناء بانه لم يزل ولا يزال (الله احسن الخالقين) معنى تبارك دام عظمته وجلالته دوامًا ثابتًا لا انتقال ولهذا لا يقال يتبارك الله مضارعًا لان انتقال الازمنة على لفظ يه محال (واذ تخلق من الطين كهيئة الطير) وجه التمسك بهاتين الآيتين ان قوله تعالى (احسن الخالقين) يدل على كثرة الخالق وان قوله (اذ تخلق من الطين كهيئة الطير) يدل على ان عيسى عليه الصلوة والسلام خالق لان الضمير فى تخلق عائد الى عيسى عليه السلام فيكون العبد خالقًا لافعاله الاختيارية (والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير) فيكون معنى احسن الخالقين احسن المقدرين والمصورين ويكون ايضًا معنى اذ تخلق اذ تقدر فمعنى الخلق فى اللغة التقدير اى ايجاد الشئ على تقدير واستواء يقال خلقت الاديم اذا قيسته لتقطع منه شيئًا يقال رجل خالق اى صانع (وهى افعال العباد كلها بارادته ومشيته) اى بارادة الله تعالى ومشية الله تعالى (قد سبق انهما عندنا عبارة عن شئ واحد) اى اكثر المتكلمين لم يفرقوا بينهما وان كانا فى اصل اللغة مختلفين فان المشية فى اللغة الايجاد يقال شاء الله ... اوجده والارادة طلب الشئ (وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك) اى الحكم (اشارة الى خطاب التكوين) فان مشية الله تعالى جرت على انه اذا اراد

لـه فى سورة الانفال ۱۲
کـه روى انه لما طلعت فى يوم بدر قريش من العقنقل قال عليه السلام هذه قريش جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسولك اللهم انى اسئلك ما وعدتنى فاتاه جبريل وقال له خذ قبضة من تراب فارمهم بها فلما التقى الجمعان تناول كفا من الحصباء فرمى بها فى وجوههم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك الا شغل بعينه فانهزموا وردفهم المؤمنون يقتلونهم ويأسرونهم ثم لما انصرفوا اقبلوا على التفاخر فيقول الرجل قتلت واسرت فنزلت فلم تقتلوهم بقوتكم ولكن الله قتلهم بنصركم وتسليطكم عليهم والقاء الرعب فى قلوبهم وما رميت يا محمد رميا توصلها الى اعينهم ولم تقدر عليه اذ رميت اى اتيت بصورة الرمى ولكن الله رمى اتى بما هو غاية الرمى فاوصلها الى اعينهم جميعًا حتى انهزموا وقد عرفت ان اللفظ يطلق على المسمى وعلى ما هو كماله والمقصود منه مثل الرحمن الرحيم۔ (قاضى شيخزاده) جلد ثانى ۳۰۲۔

شیئا ان یقول له کن فیکون وان کانت القدرة مع الارادة کافیتین فی خلقه فخطاب التکوین لا یقتضی وجود مخاطبه کما یقتضیه خطاب التکلیف وقیل خطاب التکوین عبارة عن سرعة الایجاد (وقضیته ای قضائه وهو عبارة[1] عن الفعل مع زیادة احکام) لا یحتمل الزوال ؛ اعلم ان القضاء والقدر بمعنی الخلق والتقدیر کما فی قوله تعالی (فقضٰهن سبع سمٰوات) وقوله تعالی (وقدر فیها اقواتها) والمعتزلة انکروا القضاء والقدر بهذا المعنی فی افعال العباد وقد یجیئان بمعنی الایجاب والالزام کقوله تعالی (وقضی ربک ان لا تعبدوا الا ایاه) وقوله تعالی (نحن قدرنا بینکم الموت) فیکون الواجبات بالقضاء دون البواقی وقد یراد بهما الاعلام والتبیین کقوله تعالی (وقضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن فی الارض) وقوله تعالی (الا امرأته قدرناها من الغابرین) ای اعلمنا بذلک وکتبناه فی اللوح (لا یقال لو کان الکفر بقضاء الله تعالی لوجب الرضاء) ای رضاء العبد (به) ای بالکفر (لان الرضاء بالقضاء) ای بقضاء الله تعالی (واجب واللازم باطل) ای الرضاء بالکفر (لان الرضاء بالکفر کفر) اعلم ان الرضاء بکفر نفسه کفر اتفاقا واختلفوا فی الرضاء بکفر غیره قیل کفر وقیل اساءة لا کفر وقیل الحق انه کفر ان کان یستحب الکفر ویستحسنه والا فلا کمن احب موت الشریر علی الکفر حتی ینتقم الله منه فهذا لیس بکفر بدلیل قوله تعالی (ربنا اطمس علی اموالهم واشدد علی قلوبهم فلا یؤمنوا حتی یروا العذاب الالیم) قیل هذا دعاء لیموت علی کفره وهل یجوز الدعاء علی المؤمن الشریر لیموت علی الکفر فیه کلام ذکر فی بعض التفاسیر ان موسی علیه الصلوة والسلام دعا علی بلعم بسلخ الایمان منه؛ حاصل هذا السؤال ان یقال لا نسلم ان افعال العباد کلها بقضاء الله تعالی والا لزم ان لا یکون الرضاء بالکفر کفرا لانه من جملة افعاله ولیس کذلک لانه لو کان کذلک لزم رضاء العباد به لان الرضاء بقضاء الله تعالی واجب واللازم باطل وکذا الملزوم فلا یکون افعال العباد کلها بقضاء الله تعالی (لانا نقول[2] الکفر مقضی) ای مخلوق (لا قضاء) وهو ایجاد الکفر وخلقه ؛ حاصل هذا الجواب ان یقال ان کون الکفر بقضاء الله تعالی یوجب الرضاء بقضائه

---

[1] قوله وهو عبارة عن الفعل یؤیده قوله تعالی فقضٰهن سبع سمٰوات قال الشارح فی التلویح التحقیق ان القضاء اتمام الشیء اما قولا کما فی قوله تعالی وقضی ربک ان لا تعبدوا الا ایاه ای حکم او فعلا کما فی قوله تعالی فقضٰهن سبع سمٰوات ای خلقهن واتقن امرهن انتهی کلامه۔ (خیالی وعبد الحکیم)

[2] محصل الجواب ان الدلیل اعنی قوله لان الرضاء بالقضاء واجب لا یستلزم للازم لان القضاء لیس بکفر حتی یکون رضاؤه رضاء بالکفر وکیف لا والقضاء قائم بذاته تعالی والکفر قائم بذات العبد۔ (عصام)

لا الرضاء بالكفر والكفر هو الرضاء بالكفر لا الرضاء بقضاء الكفر والسائل لم يفرق بين الرضاء بقضاء الكفر وبين الرضاء بالكفر وزعم انهما واحد وليس كذلك (والرضاء انما يجب بالقضاء) هو صفة الله تعالى (دون المقضى) وهو صفة العبد ؛ يرد عليه ان من قال رضيت بقضاء الله تعالى يريد به رضاءه بما ورد عليه من البلاء وهو المقضى لا بما قام بذات الله تعالى وهو القضاء فالاولى ان يقال ان للكفر نسبة الى الله باعتبار ايجاده له ونسبة الى العبد باعتبار محليته له والرضاء انما يجب باعتبار النسبة الاولى وقضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هى عليه فيما لايزال وقدره ايجاده على وجه مخصوص وتقدير معين وعند الفلاسفة قضاء الله تعالى عبارة عن علمه بما ينبغى ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام وهو المراد بالارادة والقدرة عبارة عن خروج الموجودات الى الوجود العينى باسبابها على ما تقرر فى القضاء (وتقديره وهو تحديده) اى تعيين (كل مخلوق بحده الذى يوجد من حسن) بيان حد (وقبح ونفع وضر وما يحويه) اى يحيط والضمير المستتر فى يحويه عائد الى ما والضمير البارز الى المخلوق (من زمان) بيان ما (ومكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب) وانما سمى الجزاء ثوابا لانه شرة تكن الحسن يثوب اى يرجع اليه (والمقصود) اى مقصود المصنف (منه) اى من قوله وارادته ومشيته الى آخره (تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لما مر من ان الكل) اى المخلوقات بجميعها (بخلق الله تعالى وهو) اى الخلق (يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار) اى لا يكره ولا يجبر شئ من الاشياء بل كله بقدرته وهو المراد بتقديره يعنى ان الله تعالى مريد بجميع الكائنات جوهرا كان او عرضا وطاعة كان او معصية لانه تعالى خالق الكائنات كلها بالاختيار والعلم فيكون مريدا لها بالضرورة فالطاعة بمشيته وارادته ورضائه ومحبته وقضائه وقدرته وان المعصية بقضائه وقدرته ومشيته دون رضائه ومحبته ؛ فان قيل ما الفرق بين الارادة والمشية وبين الرضاء والمحبة وبين القضاء والقدرة ؛ قلت هو ان الارادة تكون فى الاكوان والاحكام وان المشية انما تكون فى الاكوان فقط فيكون الارادة اعم من المشية

له قيل عليه انه لا معنى للرضاء بصفة الله تعالى ان القائل برضيت بقضاء الله تعالى لا يريد انه رضى بصفة من صفاته تعالى بل يريد انه رضى بمقتضى تلك هو المقضى وقد يجاب عن هذا الاعتراض بان الرضاء بالكفر انما يكون كفرا اذا كان مع الاستحسان اما مع الاستقباح بخلاف الرضاء بكفر الكافر مع استقباحه قصدا الى زيادة غوايته كما قال الله تعالى حكاية ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم ۱۲ (عبد الحكيم)

وان الرضاء هو كمال الارادة وجود الشئ والمحبة افراطها عليه فيكون وجود المحبة مستلزما لوجود الرضاء من غير عكس وان القضاء وجود جميع المخلوقات فى اللوح المحفوظ مجتمعة والقدرة وجودها منزلة فى الاعيان بعد حصول شرائطها (فان قيل) من طرف المعتزلة (فيكون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق فى فسقه فلا يصح تكليفهما) اى الكافر والفاسق (بالايمان والطاعة) يعنى اذا قدر الله تعالى كفر الكافر وفسق الفاسق قبل خلق الكافر والفاسق وتعلق له علمه ولا قدرة للكافر ان يخرج من تقدير الله تعالى ويعمل بخلاف ما تعلق به علمه فيكون مجبورا الى كفره وكذا الفاسق (قلنا ان الله تعالى اراد منهما) اى من الكافر والفاسق (الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر) اى اراد الله الفسق والطاعة باختيار عبده فيكون ارادته الازلية تابعة للاختيار الحادث ولا بعد فيه لمن احاط علمه بالحادث الآتى كمن علم اختيار عبد غدا واختار مختاره (كما انه علم الله تعالى منهما) اى من الكافر والفاسق (الكفر والفسق بالاختيار) يعنى الارادة تابعة العلم فكل ما علم الله تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم الله عدمه فهو مراد العدم وحاصل الجواب ان يقال لا نسلم ان كون الكفر من الكافر والفسق من الفاسق بارادة الله وقدرته كون الكافر مجبورا فى كفره والفاسق مجبورا فى فسقه وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادة الله تعالى منهما الكفر والفسق من غير اختيارهما وليس كذلك بل ارادته تعالى منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا يكونان مجبورين فى الكفر والفسق ويصح تكليف الكافر بالايمان وتكليف الفاسق بالطاعة فلا يرد ما ذكرتم من السؤال (ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور والقبائح حتى قالوا انه) اى الله تعالى (اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعما منهم) اى من المعتزلة (ان ارادة) الله تعالى (القبيح قبيحة كخلقه وايجاده) اى كما ان خلق القبيح وايجاد القبيح قبيح عند المعتزلة (ونحن نمنع ذلك) اى نمنع كون ارادة الله تعالى القبيح قبيحة كخلقه لان القبيح ليس ذاتيا للفعل بل صفة تعرض بالنسبة الى العبد (بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به) لا ارادته وايجاده وكذا خلقه

لـه والمحبة والرضى كل منهما اخص من المشية فكل رضى ارادة ولا عكس والاخص غير الاعم (كليات)

سـه الفرق بين الطاعة والعبادة العبادة لا تجوز لغير الله تعالى والطاعة له ولغيره ۱۲ (فرقيه)

سـه قالوا الفعل ان كان علم الله تعالى يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه والمباح والافعال الغير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة ۱۲ (عصام)

ان سلم كون العبد خالقاً للفعل والحاصل ان الامر الحادث مى المسمى بالقصد[1] والاختيار وغيره مما هو الكسب وهو مناط كون الفعل طاعة ومعصية وتعلق الثواب والعقاب والحسن والقبح والخير والشر اذ لا قبح فى خلقها لجواز اشتمالها على مصلحة وحكمة بل القبح كسبها كالواعظ ملك عبد الف درهم مع علمه بان ذلك الالف يصرف هذا الشخص الى اتلاف نفسه لكنه يعطيه ليتعظ به غيره فلا يشك بعد ذلك احد ولا يصرفه الى مثله (فعند هم) اى عند المعتزلة (يكون اكثر ما يقع من افعال العباد) من المعاصى والجرائم (على خلاف ارادته تعالى) بل على وفق ارادة ابليس مع انه عدو الله تعالى (وهذا) اى كون اكثر ما يقع من افعال العباد على خلاف ارادته (شنيع جداً) قيل لانه يلزم عجزه تعالى ومغلوبيته لو قوع خلاف مراده فى ملكه لان اكثر افعال العباد على وفق ارادة عدوه وهو الشيطان، قلنا اعتقاد عجزه تعالى ومغلوبيته كفر بالاجماع وهو محال عقلاً لوجوب الوجود وانما حكم الشارح بشناعته دون استحالته لان المعتزلة لم يقولوا بانه تعالى يريد الايمان والطاعة بارادة جازمة حتى يلزم العجز بل قالوا انه تعالى يريد ما برغبة العباد واختيارهم فما لم يختاروه ولم يرد الله تعالى فلا عجز فى الحقيقة (حكى عن عمرو بن عبيد) من المعتزلة (انه قال) عمرو بن عبيد (ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى) مثل مفعول مطلق وما مصدرية او موصولة وهذا كقوله تعالى (مثل ما انكم تنطقون) (كان معى فى السفينة فقلت له) اى المجوسى (لم لا تسلم فقال) اى المجوسى (لان الله تعالى لم يرد اسلامى فان اراد اسلامى اسلمت فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك) والشيطان[2] فيعال من شطن[3] يشطن اذا بعد[4] ويقال شاطن وتشيطن وسمى بذلك كل متمرد لبعد غوره فى الشر ويقال فعلان من شاط يشيط اذا هلك فالمتمرد هالك بتمرده ويجوز ان يكون سمى بفعلان لمبالغته فى اهلاك غيره مشتق وللمتمرد (فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الاغلب) يعنى اذا وجد الكفر والمعاصى بارادة الشيطان يكون اكثر افعال العباد بارادته فيكون الشيطان شريكا غالبا فى ايجاد افعال العباد وهو كفر وامر شنيع فيكون كل الافعال خيرا وشرا بارادة الله تعالى بهذا الالزام انه لم يرد

---

[1] القصد امر اعتبارى او وجودى زائد الخارج بل هو ميل القلب و الاعدمه عند الماتريدى وهو شئ ثابت فى نفس الامر يدركه عقل وهذا من قبيل اللا موجود واللا معدوم وهو معنى الحال فيكون من الامور الذهنية فلا يكون مخلوقا للرب ۔ (شرح احمد زنجانى)

[2] اسم لا صطلاح ازلى ۱۲

[3] يعنى مشتق من شطن ۱۲

[4] عن الحق او عن الرحمة

على المعتزلة ان لو قالوا ان الله تعالى يريد اسلام الكافر ارادة جازمة وليس
كذلك تحكم) وكان جواب عمرو المجوسى ان يقال ان الله تعالى يريد اسلامك
باختيارك فاذا لم تختره لم يرده فكان التقصير منك (وحكى ان القاضى
عبد الجبار الهمدانى) وهو شيخ اهل الاعتزال (دخل على الصاحب)
هو اى الصاحب ملك (بن عباد وعنده) اى عند الصاحب (الاستاذ
ابو اسحق الاسفرائنى) وهو شيخ اهل السنة (فلما رأى) اى القاضى
(الاستاذ قال) القاضى (سبحان من تنزه عن الفحشاء) يعنى طعن
عبد الجبار على الاستاذ بقوله سبحان من تنزه عن الفحشاء يعنى ان المعتزلة
لا يقولون باسناد القبائح والشرور على الله من جهة التخليق واهل السنة
يقولون به؛ سبحان واقع موقع المصدر وقد اشتق منه سبحت والتسبيح
لا يكاد يستعمل الا مضافا لان الاضافة تبين من المعظم فاذا افرد عن
الاضافة كان اسما علما للتسبيح لا ينصرف للتعريف والالف والنون فى آخره
وما يضاف اليه مفعول به لانه المسبح ويجوز ان يكون فاعلا لان المعنى
تنزهت وانتصابه على المصدر بفعل محذوف تقديره سبحت الله تسبيحا
قال اهل اللغة اشتقاق سبحان من السباحة اى المشى لان الذى يسبح
يباعد ما بين طرفيه فيكون فيه معنى التبعيد وقال بعضهم هذه لفظة
جمعت بين كلمتى تعجب لان العرب اذا تعجبت من شئ قالت حان والعجم
اذا تعجبت قالت سب فجمع بينهما فصار سبحان والفحشاء الذى يستوجب
به العقوبة فى النار وقيل يجب به الحد (فقال الاستاذ على الفور) فى جوابه
(سبحان من لا يجرى فى ملكه الا ما شاء) يعنى من حكم ان كفر الكافر بدون
مشية الله تعالى والحال ان الله تعالى لا يجرى فى ملكه الا ما شاء يعنى غرض
القاضى الطعن له بان يقول هذا القول مستلزم لان يقال ليس تعالى خالق
الفحشاء وقول الاستاذ طعن ايضا الا ان هذا الطعن اشد من الطعن الاول
لان غرضه ان يقول انهم قائلون لوجود ما لا يشاء الله تعالى فى ملكه وهو
منزه عنه والغرض من هذين الحكايتين اثبات تعميم ارادة الله تعالى
وقدرته لكل الكائنات عند اهل الحق دون المعتزلة (والمعتزلة اعتقدوا ان الامر) اى الامر بالشئ
(يستلزم الارادة) اى ارادة ذلك الشئ (والنهى عن الارادة فجعلوا ايمان الكافر مرادا) لان الله تعالى امر

لما قالت المعتزلة ان دفع مغلوبيته تعالى حين اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق ولم يقعا انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا او لا اضطرارا فلا نقص ح ولا مغلوبية فى عدم وقوع ح فكذلك انا اراد من القوم ذلم يدخلوا وليس بتوبيخ ما قالت المعتزلة ان النقص عن لزوم الخذو المذكور ليس بشئ اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولو سلم فلا اقل من الشناعة التى ادعاها الشارح واى شناعة اعظم مما يقع مراد اللعين والخادم ولا يقع مراد السيد الظالم انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده فضلا عن الله عز جل جلاله (خيالى مع كنفروى)
عه كذا فى شرح المقاصد ثم قال وكفى بهذا مغلوبية ونقيصة هذا وبهذا ظهر ان عدم وقوع المراد نوع نقص ومغلوبية وان المراد من الشناعة فى عبارة الشارح هو هذا لا ما يستفاد من تقريره من انه لما لم يكن هنا نقص ومغلوبية توجد الشناعة ايضا ۱۲
(كنفروى)

على العباد بالايمان (وكفره غير مراد) لعدم امر الله تعالى على الكفار بالكفر
(ونحن نعلم) هذا اشارة الى الجواب (ان الشئ قد لا يكون مرادا
ويؤمر به) اى بالشئ فلا يكون مستلزما للارادة (وقد يكون) اى الشئ
(مرادا) ككفر الكافر (وينهى عنه لحكم ومصالح يحيط بها) اى بالمصالح
(علم الله تعالى) فلا يكون النهى مستلزما لعدم الارادة (او لانه)
معطوف على لحكم (لا يسئل عما يفعل) لانه مالك مطلق للمن يتصرف
فى ملكه كيف يشاء لا ظلم لفعله اصلا (الا يرى ان السيد اذا اراد ان يظهر
على الحاضرين عصيان عبده يأمره) اى السيد (بالشئ ولا يريد) اى لا يريد
السيد الشئ (منه) اى من عبده قوله الا يرى توضيح للوجه الاول اخره
من الوجه الثانى لئلا يقع الفصل بين الوجهين مع قصر الثانى جدا
(وقد يتمسك من الجانبين) اى اهل السنة والمعتزلة (بالآيات وباب التاويل
مفتوح على الفريقين، وللعباد افعال اختيارية) اى بارادتهم قال فى المقاصد
كان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف
الذى يريده ويناسبه ما فى الاحياء من ان الاختيار مسبوق بالتردد والارادة
(يثابون بها) اى بالافعال الاختيارية (ان كانت طاعة ويعاقبون عليها)
اى على الافعال الاختيارية (ان كانت معصية لا كما زعمت الجبرية)
فانهم نسبوا القبائح الى الله تعالى وابرؤا العباد من الذنوب وهى مخالفة الجماعة
(من انه لا فعل للعبد اصلا) اى لا اختياريا ولا غير اختيارى (وان حركاته)
اى العبد (بمنزلة حركات الجمادات) والعروق النابضة ورئيس الجبرية
جهم بن صفوان الترمذى قال اضافة الفعل الى الخلق مجاز على حسب
ما يضاف الشئ الى محله لا الى محصله وعندهم قولك جاء زيد وذهب
عمرو كقولك طال الغلام وابيض الشعر (لا قدرة عليها) اى على الحركات
(ولا قصد ولا اختيار وهذا) اى زعم الجبرية (باطل لانا نفرق بالضرورة
بين حركة البطش وحركة الارتعاش) هذا دليل عقلى (ونعلم ان الاول
باختياره دون الثانى) قال بعض المحققين اختيار العبد ترجيح احد الطرفين
بلا ايجاب له والله يوجده فيجب به الفعل والاول كسب والثانى خلق
فعنده يكون لاختيار العبد دخل فى وجود الفعل لكن بالترجيح لا بالتاثير

له وانت خبير بان الظواهر
متعارضة لم يصح التمسك
بها خصوصا فى المسائل
الاعتقادية فوجب الرجوع
الى غيرها من الدلائل العقلية
وقد مر منا ما فيه كفاية تاييدا
لمذهب اهل الحق قال الامام
الرازى ان حال هذه
المسئلة عجيبة فان الناس
كانوا مختلفين فيها ابدا
بسبب ان ما يمكن الرجوع
فيها اليها متعارض متدافع
فقول الجبرية على انه لا بد
لترجيح الفعل على الترك
من مرجح ليس من العبد
ومقول القدرية على
ان العبد لو لم يكن واجدا
على فعله لحسن المدح
والذم والامر والنهى
وهما مقدمتان بديهيتان
اعتماد الجبرية على ان تفاصيل
احوال الافعال غير معلومة
للعبد واعتماد القدرية على
ان افعال العباد على وفق
تصورهم ودواعيهم وهما
متعارضان ومن الالزاميات
الخطابيات ان القدرة على
الايجاد صفة كمال لا يليق بالعبد
وان فعل العباد قد يكون سفها
ومثله لا يليق بجناب الحق
واما الدلائل السمعية فالقرآن
ملئ بما يوهم بالامرين وكذا
الآثار فان الامة من الامم
لم يكن خالية من الفريقين
وكذا الاوضاع والحكايات
متدافعة من الجانبين ۱۲

(ولانه لو لم یکن للعبد فعل اصلا) ای لا اختیاریا ولا غیر اختیاری هذا
دلیل عقلی ایضا (لما صح تکلیفه) مصدر مضاف الی المفعول وهو الضمیر
(ولا ترتب استحقاق الثواب) مصدر مضاف الی المفعول وهو الثواب
(والعقاب علی افعاله) ای لا یصح ترتب استحقاق الثواب علی بعض الافعال
مثل الصلوة وسائر الحسنات وترتب العقاب علی بعض الآخر مثل
شرب الخمر ونحوه (ولا اسناد الافعال) ای لا یصح اسناد الافعال
الی العبد التی تقتضی سابقیة القصد والاختیار الیه) ای الی العبد (علی
سبیل الحقیقة مثل صلی وصام وکتب) فان کل واحد صلی وصام
وکتب مسند الی العبد علی سبیل الحقیقة مع ان کل واحد من هذه الافعال
مسبوق بالقصد والاختیار (بخلاف مثل طال الغلام واسود لونه) فان کل
واحد من طال واسود لا یقتضی سابقیة القصد والاختیار (والنصوص) القرآنیة
هذا دلیل نقلی (القطعیة تنفی ذلک) ای تنفی ان لا یکون لقدرة العبد تاثیر
الافعال الاختیاریة (کقوله تعالی جزاء بما کانوا یعملون) یحصل من هذا
دفع قولهم بانه لا فعل للعبد اصلا (وقوله تعالی فمن شاء فلیومن ومن شاء
فلیکفر وغیر ذلک) من الآیات (فان قیل) هذا السؤال من طرف
الجبریة منشأ السوال قوله والمقصود تعمیم ارادة الله تعالی (بعد تعمیم
علم الله تعالی وارادته الجبر لازم قطعا) لا یقال هذا السؤال عین ما مر
فی قوله فان قیل فیکون الکافر مجبورا بکفره ۰ لانا نقول ما مر بناء علی لزوم
الجبر من کون الکل بخلق الله تعالی فهو جبر متعلق بالفعل فقط وهذا
بناء علی لزومه من تعلق العلم والارادة الالهیین فهو جبر متعلق بالفعل
والارادة معا فلذا ورد تعلقهما لوجود الفعل وعدمه هنا (لانهما اما
ان یتعلقا) ای علم الله تعالی وارادته تعالی (بوجود الفعل فیجب) الفعل
(او بعدمه) ای بعدم الفعل (فیمتنع) الفعل (ولا اختیار مع الوجوب) ای
مع وجوب الفعل (والامتناع) قوله والامتناع یکون معطوفا علی الوجوب
فیکون معناه ولا اختیار مع وجوب فعل العبد وامتناعه واما علی النسخة
الاخری وهو قوله ولا امتناع فحینئذ یکون معطوفا علی لا اختیار فیکون معناه
ولا امتناع للعبد علی الفعل مع الوجوب ولا اختیار له ایضا فعلی هذه النسخة

له مما یجزم بالبداهة انه لا تحقق لجبر من القصد والاختیار (ابن عرس)

له جواب من سؤال تقریره ان صحة الاسناد لا تقتضی ان یکون العبد فاعل اذ یصح الاسناد فی مثل تبشر الشیخ وطال الغلام مع انتفاء کون الارتعاش والطول فعلین لهما فاجاب بان الکلام فی الافعال التی تقتضی بذواتها استنادها الی القصد والاختیار ممن اسندت الیه بخلاف الافعال التی لا یقتضی ذلک ۱۲ (عرس)

له وقل الحق من ربکم ۱۲

له استشکال علی ثبوت الاختیار للعبد مع القول بتعمیم العلم والارادة ۱۲ (عرس)

له کل محدث عینا کان او فعلا ۱۲

له حاصل الدفع ان هذا بیان الجبر بالنسبة الی کل ما یمکن من العبد من الفعل والترک حیث عمم وقال اما ان یتعلقا بوجود الفعل او بعدمه وما مر بالنسبة الی الافعال الصادرة عنه فقط حیث خص الاعتراض بالنسبة الی الکفر والفسق ۱۲ (عبد الحکیم)

یکون علی تقدیر واحد لا علی التقدیرین فعلی کلا التقدیرین یکون العبد
مجبورا (قلنا یعلم الله ویرید ان العبد یفعله) ای فعلا (او یترکه) ای یترک
الفعل (باختیاره فلا اشکال) حاصل هذا الجواب ان یقال ان الجبر انما
یلزم ان لو کان علم الله وارادته متعلقا بالفعل والترک من غیر اختیار العبد
ولیس کذلک فان عادة الله تعالی جاریة علی ان علمه وارادته یتعلقان
بالفعل والترک علی وفق اختیار العبد فان اختار العبد الفعل تعلق علم الله
وارادته وان اختار الترک تعلق علم الله تعالی وارادته فلا یلزم الجبر الذی
ذکرتم (فان قیل فیکون حینئذ فعله الاختیاری واجبا) ان علم الله اراد
وجود الفعل (او ممتنعا) ان علم الله تعالی اراد عدم الفعل (وهذا) ای کون
الفعل الاختیاری واجبا او ممتنعا (ینافی الاختیار) ای اختیار العبد (قلنا ممنوع
فان الوجوب بالاختیار محقق للاختیار) رد علیه السید ان اختیار العبد لا یستند
الیه والا لاحتاج الی ارادة اخری واذا استند اختیاره الی اختیار الصانع کان
مجبورا ۔ اجیب بان الارادة امر اضافی والمفتقر الی الارادة هو الوجود فقط
فیستغنی الارادة عن ارادة اخری کاستغناء التکوین عن تکوین آخر لذلک
(لا منافی له) لان المنافی للاختیار هو الوجوب بدون الاختیار فیجوز ان یکون
الاثر الصادر عن الفاعل بالاختیار واجبا بالاختیار (وایضا) جواب
آخر (منقوض بافعال الباری تعالی) لان علمه ان تعلق بوجود فعله
یجب وان تعلق بعدمه فیمتنع مع انه فاعل بالاختیار یعنی ان افعال الباری
واجبة ومع هذا لا ینافی الاختیار واما النقض بفعل الباری تعالی فمدفوع
بانه مفتقر الی اختیار قدیم یتعلق فی الازل بالفعل الحادث فی وقته فالخلاص
ان یقال ان اختیار العبد مستند الی الاستعداد الموضوع فیه بطریق
الصحة لا الوجوب یعنی ان الله تعالی خلق فی العبد صفة من شانها
ان یرید بها ای شیٔ کان فی ای وقت کان ۔ لا یقال ان الوجوب فی فعل الله
تعالی من ذاته تعالی فلا یکون الوجوب منافیا لاختیاره بخلاف فعل العبد
فان الوجوب فیه لا یکون الا من الله تعالی فیکون الوجوب منافیا لاختیار العبد
لانا نقول الکلام فی الفعل بعد وجوبه فالوجوب من حیث انه وجوب سواء
کان من ذات الفاعل او غیره لا یتغیر والا لا یکون واجبا بل ممکنا ۔ فالجواب

له هذا السؤال ناش عن جواب السؤال الاول ولذا جئ بالفاء المؤذن للتفریع علی ما قبله ۔

له قد یمنع هذه المقدمة لان العلم تابع للمعلوم علی ظل له وحکایة عنه فانه انکشاف الشیٔ علی ما هو علیه فی حد ذاته الا یری ان صورة الفرس المنقوشة انما کانت علی هذه الهیئة لان الفرس فی حد ذاته کذلک فالصورة انما یکون علما اذا کان مطابقا له حتی لو خالفه بوجه ما لم یکن علما بل جهلا فعلم انه لا مدخل للعلم فی جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختیار عن فاعله ۔ (خیالی مع حاشیه عبد الحکیم وکنغروی)

که ای اذا اراد الله ان العبد یفعله باختیاره وعلم ذلک یکون فعل العبد الاختیاری واجبا واذا اراد ان یترکه باختیاره وعلم ذلک یکون ممتنعا وهذا ینافی الاختیار ۔ (حاشیه قریمی)

که ای الصالح لان یصدر باختیاره ۔

که فی الجواب منافاة هذا الوجوب والامتناع للاختیار ممنوع ۔ (عرس)

ه وجوب الفعل ههنا معناه اقتضاء العلم والارادة وتوجه ۔ (عرس)

ما قاله الشارح (فان قيل) من جانب الجبرية ❊ وحاصله ان يقال لو كان العبد قصد واختيار فى افعاله لزم ان يكون المقدور الواحد داخلا تحت قدرتين مستقلتين واللازم باطل وكذا الملزوم فلا يكون للعبد قصد واختيار فى افعاله (لا معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار الا كونه موجدًا لافعاله بالقصد والاختيار وقد سبق) الواو للحال (ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وايجادها) اى ايجاد الافعال (ومعلوم) والحال معلوم (ان المقدور الواحد) اى الفعل الواحد (لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين) لان كل واحدة من القدرتين لا تخلو من ان تكون كافية فى حصول ذلك المقدور او لا تكون كذلك فان كانت الاولى لزم الاستغناء من القدرة الاخرى وان كانت الثانية لا تكون القدرة مستقلة والمقدر خلافه (قلنا لا كلام فى قوة هذا الكلام) يعنى لا نزاع فى قوة هذا السؤال (ومتانته الا انه) اى الشان (لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة) اى ثبت بالضرورة (ان لقدرة العبد وارادته مدخلًا فى بعض الافعال) والقدرة هو التمكن من ايجاد الشئ وقيل صفة تقتضى التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل وقدرة الله تعالى عبارة عن نفى العجز عنه واشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته او على مقدار ما يقتضيه مشيته وفيه دليل ان احداث حال حدوثه والممكن حال بقائه مقدوران وان مقدور العبد مقدور الله تعالى لانه شئ وكل شئ مقدور (كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا) جواب لما (فى التفصى) اى النجاة (عن هذا المضيق الى القول) متعلق باحتجنا (بان الله تعالى خالق والعبد كاسب وتحقيقه) اى تحقيق ان الله تعالى خالق والعبد كاسب (ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب) فسره فى التلويح بقصد القلب وجعله من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يرد عليه ان الصرف فعل موجود فيستند الى البارى (وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك) اى عقيب ارادة العبد (خلق) قيل هذا يشعر بتقدم الكسب على الايجاد فيلزم كون العبد كاسبا لفعله حال عدمه ❊ اجيب ايجاد الله تعالى متعلق بقصد العبد متاخر عنه تاخرا ذاتيا لا زمانيا وايضا القصد الى تمام الفعل

له قوله مدخلا فى بعض الافعال اى بالدوران والترتب المحض كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتاثير اذ لا حكم للضرورة فيه دفع لما يتوهم من ظاهر العبارة من ان قوله لقدرته وارادته مدخلا فى بعض الافعال يدل على ان لقدرته تاثيرا فيه وهو مناف للحصر المستفاد من قوله ان الخالق هو الله وحاصل الدفع ان ما يحكم به بداهة العقل هو ان لقدرة العبد مدخلا فى بعض الافعال بالدوران بانه متى تحقق القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد لم توجد والترتب المحض الخالص عن الحكم بالتاثير او عدمه كما يحكم بدوران الاحراق مع مساس النار وترتبه عليه اما انه يحكم العقل عليه بان لقدرته مدخلا فيه بالتاثير حتى يصير منافيا لقوله بان الخالق هو الله او لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم لها فى عدم التاثير بل كل منهما نظرى يثبت بالدليل (خيالى وعبد الحكيم)

فعند تمامه کان الفعل مکسوبا والقصد کسبا وعلی الوجهین لایلزم کسب الفعل حال عدمه (والمقدور الواحد) ای الفعل الواحد (داخل تحت قدرتین لکن بجهتین مختلفتین فالفعل) الواحد (مقدور الله تعالی بجهة الایجاد ومقدور العبد بجهة الکسب) لان تعلق القدرة بالمقدور لایجب ان یکون بالایجاد فان قدرة الله تعالی متعلقة فی الازل بالعالم بلا ایجاد ثم یتعلق به عند الایجاد نوع آخر من التعلق (وهذا القدر) ای الله تعالی خالق والعبد کاسب (من المعنی ضروری وان لم نقتدر علی الزید من ذلك) المعنی (فی تلخیص العبارة المفصحة) ای موضحة ومسلمة (عن تحقیق کون فعل العبد بخلق الله تعالی وایجاده) ای الله تعالی (مع ما فیه) ای فعل العبد (للعبد من القدرة والاختیار (ولهم) جواب ما یقال وهو ما الفرق بین الخلق والکسب حتی یقال ان الفعل مقدور لله تعالی من جهة الایجاد ومقدور العبد من جهة الکسب فاجاب عنه بقوله ولهم ای المتکلمین (فی الفرق بینهما) ای بین فعل الله وفعل العبد (عبارات) منها ان یقال ان الخلق ایجاد اصل الفعل والکسب تحصیل صفته من کونه طاعة او معصیة وهو مذهب القاضی قیل کونه طاعة او معصیة انما هو لموافقة بالامر او مخالفته وکل منهما لا یحتاج الی علة سوی وجود الفعل فی الامر فلا دخل لقدرة العبد فی شیٔ منهما عنده ضم ان کون الفعل طاعة او معصیة لما عرضه بالنسبة الی محله ناسب ان ینسب الی قدرة المحل لذلك (مثل ان الکسب واقع بآلة والخلق لا بآلة) هذا الفرق والذی بعده لا یفید شیئا لان فعل العبد کصلاته مثلا ان وقع بآلة فلیس بخلق او لا بآلة فلیس بکسب فما معنی اجتماع الکسب والخلق فیه وایضا اما ان یکون فی محل قدرته او لا وایضا اما ان ینفرد القادر به او لا فلا یظهر معنی اجتماعهما فیه (والکسب مقدور وقع فی محل قدرته) ای قدرة العبد فان القیام مقدور العبد وقع فی محل قدرته وهو بدنه لان القیام قائم به وبدنه متصف به (والخلق مقدور لا فی محل قدرته) بین الخلق لایقع فی ذاته و انما یتعلق اثر الخالق ایجاد للفعل فی امر خارج من ذاته واثر الکاسب صفة فی محل قائم به و قیل الخلق بالمعنی المصدری فی محل قدرته بمعنی المخلوق لیس

سل
من المعنی المطلوب ههنا ای هذا الضیق وهو احال کل من هذین المقتضیین فیما یلیق به بحسب الوسع ضروری لا بحنه والاقتنع اهمال قدرة العبد واختیاره بالکلیة کما یمتنع القول بعدم تاثیر قدرته وارادته تعالی فی وجود فعل العبد فتعین کون ما ذکر ضروریا
(ابن عرس)

سل
والمعنی ان ما قررناه فی ذلك اقصی ما فی الوسع عند التحقیق واحسن ما فی الباب من تحریر الفرق بین الخلق والکسب
(ابن عرس)

سل
ای لان وقع بلا آلة ۱۲

سل
اجیب بان اجتماعهما فیه معقول بالنظر الی القادرین وهو ظاهر
(حاشیه کنغروی)

بمقصود لان تميزه من الكسب بين * قيل فيه المراد ان الخلق ما كان حاصله
لا فى محل قدرته والكسب ما كان حاصله فى محل قدرته فيظهر الفرق بين
الخلق والكسب ويمكن ان يراد الفرق بين المخلوق والمكسوب اذ به يظهر
الفرق بين الخلق والكسب (والكسب لا يصح انفراد القادر به) اى بالكسب
اى لا يكون بمجرد الكسب الفعل موجودا بل لا بد من انضمام القدرة والخلق
اليه (والخلق يصح) قال المشائخ ان مقدور الله تعالى قسمان القسم
الاول لا يصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما فى الموجودات التى لا صنع
للعبد فيها والقسم الثانى ما يصح انفراد القادر به ولكن لا يكون منفردا بل
يكون لقدرة العبد مدخل فيه كالافعال الاختيارية للعباد الى غير ذلك
(فان قيل) من جانب الجبرية ومنشأ السؤال قوله الله تعالى خالق والعبد
كاسب (فقد اثبتم ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة) حاصل هذا
السؤال ان يقال لو كان للعبد قصد واختيار فى افعاله لزم اثبات ما نسبتم
الى المعتزلة من اثبات الشركة بين الله وبين العبد واللازم باطل والملزوم
مثله (قلنا ان الشركة ان يجتمع اثنان على شئ وينفرد كل منهما بما هو
له دون الآخر) فلا شركة فى مذهب الاستاذ وهو ان الموجد مجموع
القدرتين على ان يتعلقا معا باصل الفعل * قيل ان اراد الاستاذ ان قدرة
العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صارت مستقلة
بالتأثير بتوسط اعانتها فقربت من الحق وان اراد ان كلا من القدرتين مستقلة
بالتأثير فباطل * قلنا والاظهر ان مراده كون الترجيح من العبد والايجاد من
الحق كما قاله البعض اذ حينئذ يصح ان يقال ان القدرتين تعلقتا باصل
الفعل لا صفته من كونه طاعة او معصية (كشركاء القرية والمحلة وكما
اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائر الاعراض والاجسام
بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله
بجهة الخلق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله
تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب فان قيل) من طرف المعتزلة
هذا السؤال على قوله والكسب لا يصح انفراد القادر به والخلق
يصح (فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق

ملة قيل فحينئذ لا شركة
فى مذهب الاستاذ لعدم
انفراد كل من قدرة الله
تعالى وقدرة العبد بمقدور
واحد بل بمجموعهما مؤثر
فى مقدور واحد مع ان
مذهبه الحق شركة من
مذهب المعتزلة لانه يدل
على ان قدرته تعالى غير كاملة
فى الايجاد بل هى ناقصة
محتاجة الى الاعانة
بخلاف مذهب المعتزلة
لانهم زعموا ان قدرة الله
تعالى لا يتعلق بافعال
العباد الاختيارية وليس
بشئ يعنى انا لا نم الاستلزام
المذكور لان الشركة موجودة
فى مذهبه ايضا لان كلا
من المؤثرين فى مذهبه
منفرد بما له مدخل فى التأثير
احدهما بالخالقية والاخرى
بالكاسبية ثم انا لا نم ان
هذا الحق شركة من مذهب
المعتزلة لان تأثير قدرة
العبد فى بعض الامور
بجعل الله وخلقه كذلك
حيث تعلقت ارادته العلية
بحصول بعض الامور بانضمام
قدرة العبد الى قدرته
وان كانت قدرته كافية
فى ايجاده ليس بالتبع من
نفى دخل قدرته تعالى
بالكلية كما هو مذهب المعتزلة
(خيالى مع حاشيه
عبد الحكيم وكنفروى)

الذم والعقاب بخلاف خلقه) حاصله ان یقال ان ههنا امرین الخلق والکسب فلم کان کسب القبیح قبیحا موجبا لاستحقاق الذم دون خلقه (قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حکیم) الحکیم صفة من صفات الذات معناه انه ذو العلم القدیم المطابق للمعلوم مطابقة لا یتطرق الیها خفاء ولا شبهة ولا یتصور زواله وانه اتقن الاشیاء کلها (لا یخلق شیئا الا وله) ای للشئ (عاقبة حمیدة وان لم نطلع علیها) ای علی العاقبة الحمیدة فلو فرضنا اطلع کاسب القبیح لعاقبة المحمودة فیحل له ذلک یؤیده ماذکر فی تفسیر القاضی ان بعض المشائخ سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب لو اطلعت ما اطلعه یحل لک ما فعله لکن یمکن ان یراد بما اطلعه الامر الخاص فلا یحل له مالم یؤمر وقیل ان الخالق متصرف فی ملکه فلا یقبح منه شئ بخلاف الکاسب فعلی هذا یکون کسب القبیح قبیحا قطعا (فجزمنا بان ما نستقبحه) الهاء عائد الی ما (من الافعال) بیان ما (قد یکون له فیها) ای فی الافعال (حکم ومصالح کما فی خلق الاجسام الخبیثة الضارة) کالحیات والعقارب والخبیث ما یستقبحه الطبع السلیم (والمؤلمة بخلاف الکاسب فانه قد یفعل الحسن وقد یفعل القبیح فجعلنا کسبه للقبیح مع ورود النهی عنه قبیحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب والحسن منها) ای من افعال العباد (وهو ما یکون متعلق المدح فی العاجل) ای فی الدنیا (والثواب فی الآجل) ای فی الآخرة کالایمان والصلوة والصوم وغیر ذلک من الحسنات وهذا التفسیر الحسن الشرعی بما یترتب علیه وکان علیه ان یفسر معناه حتی یظهر ترتب الحکم علیه فنقول الحسن عندهم ما امر به والقبیح ما نهی عنه فالمباح واسطة بینهما وقیل القبیح ما نهی عنه والحسن مالم ینه فلا واسطة (والاحسن ان یفسر بما لا یکون متعلقا بالذم والعقاب لیشمل المباح) ای یکون جائز الطرفین کالاکل والشرب والمشی وانما کان هذا التفسیر احسن من التفسیر الاول (لان المباح علی هذا التفسیر کان من الحسن فلما لا یکون متعلق الذم والعقاب اعم من ان یکون متعلق المدح والثواب کما فی المامورات اولا یکون کذلک کما فی سائر الافعال المباحة کالاکل والشرب فیکون تعریف الحسن جامعا بخلاف التعریف الاول فانه لا یتناول المباح ولا یکون جامعا

ص اما لم یکن کذلک (عرض)

ص ومن لازم ذلک انه تعالیٰ

ص عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان نجدة الحروری کتب الیه کیف قتله وقد نهی النبی صلی اللہ علیه وسلم عن قتل الولدان فکتب الیه ان علمت من حال الولدان ما علمه عالم موسی فلک ان تقتل ۱۲ (بیضاوی)

ص ۱۰ اما الغلام فکان ابواه مؤمنین فخشینا ان یرهقهما طغیانا وکفرا فاردنا ان یبدلهما ربهما خیرا منه زکوة واقرب رحما ۱۲ الآیة وفی الآیة اشارات منها ان قتل النفس الزکیة بلا جرم محظور فی ظاهر الشرع وان کان فیه مصلحة لغیره ولکنه فی باطن الشرع جائز عند من یکاشف بخواتم الامور ویحقق له ان حیاته سبب فساد دین غیره وسبب کمال فساد فوجدا عبدا من عبادنا آتیناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما الآیة ۱۲ (سورة الکهف)

والفرق بين التخيير والاباحة انه يمتنع فى التخيير الجمع ولا يمتنع فى الاباحة
وفى تعريف الحسن على صدق التعديد بنظر الى المكروه من القبيح يصدق عليه
مالا يكون متعلقا للذم والعقاب وهو تعريف الحسن لا يصدق عليه
فتعريف القبيح ليس بجامع وتعريف الحسن ليس بمانع والصواب ان
يعرف الحسن بمالا يكون متعلق النهى والقبيح ما يكون متعلق النهى فنقول
المكروه على نوعين كراهة تحريم وكراهة تنزيه فالاول داخل فى القبيح
والثانى فى الحسن فلا يرد النظر (برضاء الله تعالى اى ارادته من غير
اعتراض) اى منع من الله تعالى (والقبيح منهما) اى من افعال العباد (وهو
ما يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل) اعلم ان الحسن
والقبيح مقول بالاشتراك على ثلثة معان ٭ الاول هو ان الحسن ما يكون ملائما
الطبع كالحلاوة والقبيح مالا يكون كذلك كالمرارة ٭ والمعنى الثانى هو ان الحسن
ما يكون صفة كمال كالعلم والعدل والقبيح ما يكون صفة نقصان كالجهل
والظلم ٭ والمعنى الثالث هو ان الحسن ما يكون متعلق المدح فى العاجل والثواب
فى الآجل كالايمان والقبيح ما يكون متعلق الذم فى العاجل والعقاب فى الآجل
كالكفر والاولان عقليان اتفاقا والمعنى الثالث عقلى عند المعتزلة والشرع
كاشف عنه وشرعى عند اهل السنة فالشرع لو حسن القبيح او قبح الحسن يصح
عندهم لا عند المعتزلة (ليس برضائه) اى الله تعالى (لما عليه) اى
على القبيح من افعال العباد (من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر يعنى ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل) اى بالحسن و
القبيح والخير والشر خلافا للمعتزلة فانهم قالوا الارادة انما تتعلق بالحسن
لا بالقبيح فالله تعالى يريد ايمان الكافر والمؤمن برغبتهم ولا يريد كفرهم و
معصيتهم اصلا بناء على الاصل المذكور (والرضاء) قيل الرضاء حالة
نفسانية تعقب حصول ملايم مع ابتهاج وانبعاث فهو غير الارادة بالضرورة
لانها تسبق الفعل وهذا تعقبه فهو بهذا المعنى مجاز فى حق الله
تعالى لانه لا يحدث له صفة عقيب امر البتة (والمحبة) محبة الله
تعالى للعباد ارادة الهدى والتوفيق لهم فى الدنيا وحسن الثواب فى
الآخرة ومحبة العباد له ارادة طاعته والتحرز عن معاصيه

لـه الاباحة ترديد الامر
بين شيئين يجوز الجمع
بينهما واذا اتى بواحد منهما
كان امتثالا للامر كقولك
جالس الحسن او ابن سيرين
فلا يكون الا بين مباحين
فى الاصل وهى تدافع توهم
الحرمة كما ان التسوية
تدفع توهم الرجحان واما
التخيير فهو ترديد الامر
بين شيئين ولا يجوز الجمع
بينهما كقولك تزوج زينب
او اختها فلا يكون الا بين
ممنوعين فى الاصل ۱۲
(كليات ابى البقاء)

المكروه هو ضد المحبوب
قد يطلق على الحرام كقول
القدورى ومن صلى الظهر
فى منزله يوم الجمعة
قبل صلوة الامام ولا عذر له
كره له ذلك وعلى المكروه
تحريما وهو ما كان الى الحرام
اقرب ويسميه محمد حراما
ظنيا وعلى المكروه تنزيها
وهو ما كان تركه اولى من
فعله ويرادف خلاف
الاولى فان كان نهيا ظنيا
يحكم بكراهة التحريم الا
لصارف للنهى عن التحريم
الى الندب فان لم يكن الدليل
نهيا بل كان مفيدا للترك
الغير الجازم نهى تنزيهية ۱۲
(حاشيه در المختار)

والكراهة عدم الرضاء وعند
المعتزلة عدم الارادة ۱۲
(حاشيه ابن عابدين)

ومعند الاشعری المحبة والرضا، یعمان کل موجود کالارادة لانهما عندهم بمعنی الارادة • واورد علیه بقوله تعالی ولا یرضی لعباده الکفر • فاجاب الاشعری بتاویل هذه الآیة بانه لا یرضی لعباده المؤمنین بدلیل الاضافة الیه (والامر لا یتعلق الا بالحسن دون القبیح والاستطاعة مع الفعل) الاستطاعة والقوة والقدرة والطاقة والوسع اسماء متقاربة عند اهل اللغة مترادفة عند المتکلمین وهی ثابتة للعباد فی الافعال الاختیاریة عند اهل السنة خلافا للجبریة فانهم قالوا العبد مجبور علی خلق الله تعالی کالجمادات وفی هذا القول ابطال الامر والنهی ورفع الشرائع وانکار الحسن والضروری والتساق بالسوفسطائیة وقالت القدریة وکثیر من الکرامیة الاستطاعة ثابتة للعبد لکن قبل الفعل لیکون التکلیف للقادر وقال اهل السنة استطاعة الفعل مقارنة للفعل • قوله مع الفعل معیة زمانیة وان تقدمت علیه بالذات ضرورة تقدم العلة علی المعلول (خلافا للمعتزلة) قالت المعتزلة والکرامیة الاستطاعة سابقة علی الفعل اذ لو لم تکن سابقة علیه لکان الفاعل بلا استطاعة عند تکلیفه علی الفعل واذا لم تکن له استطاعة عند التکلیف یکون عاجزا اذ العاجز من الاستطاعة لو کلف علی الفعل حینئذ لزم تکلیف العاجز وهو باطل لما سیأتی ان تکلیف ما لا یطاق باطل بالاتفاق (وهی) ای الاستطاعة (حقیقة القدرة التی یکون بها) ای بالقدرة (الفعل) ای فعل العبد (اشارة الی ما ذکره) الهاء عائد الی ما (صاحب التبصرة) وهو رئیس الحنفیین فی علم الکلام (من انها) ای الاستطاعة (عرض یخلقه) ای العرض (الله تعالی فی الحیوان یفعل) ای الحیوان (به) ای بهذا العرض (الافعال الاختیاریة وهی) ای الاستطاعة (علة للفعل)[1] لان الله تعالی علق خلق الفعل فی العبد علی خلق القدرة فیه هذا یشعر باولویة مذهبنا لان علة الشیٔ تقارن منه (والجمهور علی انها) ای الاستطاعة (شرط لاداء الفعل لا علة) لانها لیست من احدی العلل الاربع وهو ظاهر لان العلة هو الله تعالی او العبد وفیه اشارة الی ان مذهب المعتزلة اولی لان الشرط سابق (وبالجملة) ای سواء کانت الاستطاعة علة او شرطا (هی) ای الاستطاعة صفة یخلقها الله

لـه والظاهر ان مراده انه علة لکون الفعل مکسوبا للعبد والا فلا تأثیر له فی ایجاده[12] (عرس)

لـه قوله علة الفعل ای علة عادیة للفعل ای جرت عادة الله تعالی بان یخلق الفعل ویترتب علی ذلک العرض الذی خلقه الله تعالی فی الحیوان لا علة مؤثرة للفعل اذ لا یمتنع ان یخلق الله تعالی الفعل من غیر خلقه الاستطاعة وان لم یجر عادة الله تعالی علی ذلک کالنار مع الاحراق والجمهور علی انه شرط عادی کشرطیة یبس الملاقی بالنار للاحراق فان عادة الله تعالی قد جرت بخلق الاحراق عند یبس ما یلاقی لا شرط حقیقی بمعنی الامر الموجود الخارج الموقوف للشیٔ لامکان خلق الله تعالی الحرق فی الحطب الرطب عند ملاقاته النار وان لم یجر عادته تعالی کذلک فلو کان شرطا حقیقیا لا متنع خلقه کذلک[12] (خیالی مع محشیه عبد الرحمن)

تعالی عند قصد اکتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات وبهذا
خرج العلم والارادة والحیوة لان کلا منها لیس مخلوقا عند قصد الاکتساب
اما الحیوة والعلم فلسبقهما علی القصد ولو بتجدد الامثال واما الارادة فلانها
عین القصد فلا یصدق علیه انه یخلق عند القصد (فان قصد) ای العبد
(فعل الخیر خلق الله تعالی قدرة فعل الخیر وان قصد فعل الشر خلق الله
تعالی قدرة فعل الشر فکان هو) ای العبد (المضیع لقدرة فعل الخیر
فیستحق) العبد الذم و (العقاب) لتضییعه قدرة الخیر ولصرف قدرته الی
الشر (فلهذا) ای لتضییع العبد (ذم الکافرین بانهم لا یستطیعون السمع)
اذ المراد نفی حقیقة القدرة لا نفی الاسباب والآلات لانها کانت
ثابتة لهم وانما المنفی عنهم حقیقة القدرة التی یتعلق الفعل بها ای
یضیعون الاستطاعة السمع اذ الذم یلحق بانعدام حقیقة القدرة وانعدام
حقیقة القدرة حینئذ یکون بتضییعهم لاشتغالهم بضد ما امرتهم ای
لا یقصدون کلام الله تعالی علی وجه التامل بل یستمعون علی وجه العناد
والانکار (واذا کانت الاستطاعة عرضا وجب ان تکون مقارنة للفعل بالزمان
لا یبقی زمانین
لا سابقة علیه) ای علی الفعل (والا) ای وان لم تکن مقارنة للفعل
(لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة علیه لما مر) تعلیل للزم (من
امتناع بقاء الاعراض فان قیل) من طرف المعتزلة (لو سلم استحالة بقاء
الاعراض) یعنی لا نسلم ولو سلم استحالة بقاء الاعراض فی الزمانین ولو سلم استحالة
بقاء الاعراض باعیانها واشخاصها (فلا نزاع فی امکان تجدد الامثال
عقیب الزوال) ای زوال الاعراض (فمن این یلزم وقوع الفعل بدون القدرة)
الاستفهام للانکار فیکون المعنی لا یلزم وقوع الفعل بدون القدرة لانه
بالقدرة الحاصلة بعد زوال القدرة الاولی (قلنا انما ندعی لزوم ذلک)
ای وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة (اذا کانت القدرة التی بها الفعل هی
القدرة السابقة) لان القدرة التی بها الفعل اذا کانت القدرة السابقه
علی الفعل والحال ان العرض لا یبقی فی الزمانین فیلزم وقوع الفعل بلا قدرة
وانه محال (واما اذا جعلتموها) ای القدرة التی بها الفعل (المثل المتجدد
المقارن) للفعل (فقد اعترفتم بان القدرة التی بها الفعل لا تکون)

ل وجود القدرة التی هی عبارة عن سلامة الاسباب فالقدرة بهذا المعنی سابقة علی الفعل وتسمی القدرة الممکنة (عـر س)

ع وکانوا لا یستطیعون سمعا الآیة فی اواخر سورة الکهف « ما کانوا یستطیعون السمع وما کانوا یبصرون الآیة فی اوائل سورة هود

ش مبطوف ومتفرع علی ماذکره صاحب التبصرة بانها عرض یخلق الله تعالی آه (نا بردی)

ع ای التی بها یفرض وقوع الفعل ۔

ش علی الفعل فی الوجود۔

القدرة (لا مقارنة له) فيلزم ترك مذهبكم من ان القدرة التي بها الفعل تكون سابقة عليه لا مقارنة اياه (ثم ان ادعيتم انه لا بد لها) اى للقدرة المؤثرة (من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل) يعنى ان ادعيتم ان الفعل لا يمكن ان يحصل باول ما يحدث من القدرة لانها ضعيفة فلا بد للقدرة التي بها الفعل من امثال سابقة حتى يتقوى القدرة بها فيمكن الفعل بها فالحاصل ان القدرة التي بها الفعل تتوقف فى حصول الفعل بها على امثال سابقة لانها لو لم تتوقف عليها لكانت هى اول ما يحدث ثم لا يحصل الفعل بها فيحتاج الى قدرة اخرى حتى يحصل بها الفعل فيكون هى من امثال سابقة وانما لم نلتزم انه لا بد من بقاء القدرة لانه قد ثبت انها عرض لا يبقى مع ان البقاء لا يوجد تقويتها فالهم (باول ما يحدث من القدرة) من بيان ما يعنى لا يمكن بحدوث القدرة اولا بل لا بد من بقاء القدرة او من قدرة اخرى حتى يمكن الفعل باول القدرة (فعليكم البيان) فاذا لم يثبتوا فيكون الفعل بالقدرة المقارنة للفعل فقط لانه ظاهر ان الفعل لا يحصل بدون القدرة (واما ما يقال) جواب آخر لقوله فان قيل هذا استدلال على ان الاستطاعة مع الفعل على تقدير تسليم بقاء القدرة وما ذكر اولا استدلال على تقدير امتناع بقاء القدرة (لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى آن) اى وقت (الفعل) والفرق بين آن وآنف ان الآن للزمان الذى انت فيه والآنف هو الزمان الذى قبل الزمان الذى انت فيه وهو الساعة السابقة على ساعتك (اما بتجدد الامثال واما باستحالة بقاء الاعراض) فى الزمانين باعيانها او اشخاصها هذا ترديد على المعتزلة من طرف اهل السنة (فان قالوا) اى المعتزلة (بجواز وجود الفعل بها) اى بسبب القدرة (فى الحالة الاولى) اى فى اول الحدوث (فقد تركوا مذهبهم) وحينئذ لا يلزم سبق القدرة على الفعل مع ان مذهبهم كذلك (حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه) امتناع الفعل فى حالة الاولى (لزم التحكم) اى الدعوى بلا دليل (والترجيح بلا مرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير) الا كما فى الحالة الاولى يعنى لم تكن ضعيفة اولا ثم قويت ثانيا سواء كان المراد بالقدرة المثل المتجدد او غيره (ولم يحدث فيها) اى فى القدرة (معنى) فى كل الحالات اى فى الحالة الاولى والثانية

سلہ رد ايضا على القائلين بسبق القدرة على الفعل حاصله انكم بعد الاعتراف بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الا مقارنة على تقدير جعل القدرة المثل المتجدد وان ادعيتم انه لا بد للقدرة المقارنة للفعل من امثال سابقة عليها وقت التكليف حتى لا يمكن الفعل باول الحدوث من القدرة فهذه دعوى مجردة عن البرهان ۱۲

سلہ هذا الجواب اختيار صاحب التمهيد ومن تبعه ۱۲ (قريمى)

سلہ فبقاء القدرة على التقدير الاول بنوعه لا بشخصه وعلى الثانى بشخصه ايضا (محى الدين)

سلہ كما هو مذهب الفلاسفة ۱۲

سلہ غير سابقة عليه ۱۲

سلہ باثبات حكمين متنافيين لشئ واحد مع الاستواء فى النسبة اذ وجود الفعل بالقدرة فى الحالة الاولى مساو لوجوده بها فى الحالة الثانية اذ صلاحية الزمان لذلك واحدة ۱۲ (عرس)

لاستحالة ذلك على الاعراض) اى حدوث معنى فى القدرة اى لم يكن فى اول القدرة مانعا يمنع حصول الفعل بها ولم يكن فى آخر القدرة داعيا الى الفعل لان التغير والحدوث عرض لا يقوم بالقدرة التى هى عرض ايضا والا لزم قيام العرض بالعرض (فلم صار الفعل بها) اى بسبب القدرة فى الحالة الثانية واجبا وفى الحالة الاولى ممتنعا ففيه نظر) جواب اما فى قوله واما ما يقال (لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية) اى بالزمانية اى مقارنة القدرة للفعل مقارنة زمانية حتى يلزم من جواز المقارنة الزمانية ترك مذهبهم (و بان كل فعل) اى ولا يقولون بان كل فعل (يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه) اى على الفعل (بالزمان البتة حتى يمتنع حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة مقرونة بجميع الشرائط) اى على الزمانة لوجود الفعل * حاصل هذا الكلام ان يقال انا اخترنا القسم الاول من الترديد وهو ان وجود الفعل بالقدرة جائز فى الحالة الاولى ولكن لا نسلم انه يلزم ترك مذهبهم لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية ولا يقولون بان كل فعل يجب ان يكون القدرة سابقة عليه حتى يلزم ترك المذهب بجواز وجود الفعل بالقدرة فى الحالة الاولى بل يقولون ان القدرة يجوز ان تكون مع الفعل وقبله (ولانه يجوز ان يمتنع الفعل) هذا جواب للشق الثانى من الترديد (فى الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع) عن وجود فعل (ويجب) الفعل (فى الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة التى هى صفة القادر فى الحالتين) اى فى الحالة الاولى والثانية (على السواء) حاصل هذا الكلام ان يقال انا اخترنا القسم الثانى من الترديد وهو ان يقال ان وجود الفعل ممتنع فى الحالة الاولى ولكن لا نسلم لزوم التحكم والترجيح بلا مرجح لانه يجوز ان يمتنع الفعل فى الحالة الاولى الى آخره (ومن ههنا) اى ومن اجل جواز امتناع الفعل فى الحالة الاولى لانتفاء شرط وارتفاع مانع مع بقاء القدرة فى الحالتين (ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التاثير) وارتفاع الموانع (فالحق انها مع الفعل والا) اى وان لم يرد بها القدرة المستجمعة للشرائط المذكورة فى وجود الفعل

ملہ اى من وجود ما ،

ٹہ بل يجوزون ذلك ولا يمتنع عندهم حدوث الفعل فى زمان حدوث القدرة وانما محل النزاع كون القدرة هل يجوز ان تسبق الفعل اولا فخلنا بامتناع السبق بناء على امتناع بقاء الاعراض وقالوا بجواز بناء على بقائها ففى ما ذكره نظر لما قلنا ، (ابن العريس)

سٹہ وهو قوله وان قالوا بامتناعه لزم التحكم ،

ٹہ ابتداء زمان حدوثها

ٹہ اى ولانه يجوز ايضا ان يجب ، (عرس)

ٹہ وهو الامام الرازى رحمه الله تعالى ، (عرس)

ٹہ مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ، (قريمى)

بل ارید بها القوة المعینة التی اذا انضم الیها ارادة شیٔ حصل ذلک الشیٔ
(نقبله) ای قبل ذلک الشیٔ (ای بجرد القوة) قیاسا علی سائر القوی الحیوانیة المخلوقة
مع الحیوان ولان الوجدان لنشاهد ثبوت القدرة فیناشاهد باستمرارها
وثبوتها ای وقت یرید الحرکة وقیل لانها جزء العلة وجزء ماتقدم
علی المعلول ء قلنا جزء العلة انما یجب تقدمه بالذات لابالزمان والکلام
فی التقدم الزمانی التقدم وهو کون الشیٔ بحیث یحتاج الیه شیٔ آخر ولا یکون
مؤثرا فیه کتقدم الجزء علی الکل وکتقدم الواحد علی الاثنین والتقدم
الزمانی کتقدم الاب علی الابن فالوجه ماذکرنا (واما امتناع بقاء
الاعراض) هذا اشارة الی الطعن الی قولهم واما باستقامة بقاء الاعراض
(فمبنی علی مقدمات صعبة البیان) معنی البیان اظهار المقصود بابلغ لفظ
وهو من الفهم وذکاء القلب فلو ثبت هذه المقدمات لکان مذهب اهل
السنة حقا مطلقا والا فمذهب المعتزلة اولی (وهی) ای المقدمات (ان بقاء
الشیٔ امر محقق) هذا هو المقدمة الاولی (زائد علیه) ای علی الشیٔ فلو نسلم
ان بقاء الشیٔ کذلک بل البقاء هو استمرار الوجود وعدم زواله وهو عین
الوجود (وانه) معطوف علی ان بقاء الشیٔ اشارة الی المقدمة الثانیة
(یمتنع قیام العرض بالعرض) فلا نسلم امتناع قیام العرض بالعرض
وانما یکون کذلک ان لو کان بمعنی التبعیة فی التحیز واما اذا کان
بمعنی اختصاص الناعت بالمنعوت فلا امتناع (وانه) اشارة الی المقدمة
الثالثة (یمتنع قیامهما بالمحل) فلم لایجوز قیامهما معا بالمحل کالحرکة و
السرعة القائمتین بالجسم یعنی اذا لم یکن بقاء الشیٔ زائدا علیه فلا یمتنع
بقاء الاعراض واذا جاز قیام العرض بالعرض او قیامهما بالمحل فلا یمتنع ایضا
سبق القدرة علی الفعل وبقاؤها الی زمان الفعل (ولما استدل القائلون
ای المعتزلة (بکون الاستطاعة قبل الفعل بان التکلیف) ای الامر
(حاصل قبل الفعل ضرورة ان الکافر مکلف) ای مامور (بالایمان وتارک
الصلوٰة مکلف بها) ای بالصلوٰة (بعد دخول الوقت فلو لم تکن الاستطاعة متحققة
حینئذ) ای حقیقة القدرة التی یوجد الفعل بها (لزم تکلیف العاجز)
ای امر العاجز علی الشیٔ باتیان ذلک الشیٔ (وهو باطل اشار) جواب لما

ك۱ ای فهی توجد قبل الفعل ومعه وبعده ولذا قیل ان النزاع لفظی (قری)

ك۲ التقدم خمسة تقدم بالزمان کتقدم الاب وتقدم (بالرتبة) کتقدم الامام علی المأموم وتقدم بالذات کتقدم العلة علی المعلول وتقدم بالطبع فالمحتاج الیه ان استقل بتحصیل المحتاج کان متقدما علیه تقدما بالعلیة کتقدم حرکة الید علی حرکة المفتاح وان لم یستقل به الا کان متقدما علیه تقدما بالطبع کتقدم الواحد علی الاثنین فان الاثنین یتوقف (علی) الواحد ولا یکون الواحد مؤثرا فیه وتقدم بالشرف کتقدم المعلم علی المتعلم وکذا التأخر خمسة لانه فی مقابلة التقدم

ك۳
وهو ماله تقدم بالزمان

ك۴
ثم لما کان القول بجواز سبق القدرة علی الفعل یقتضی بقاء العرض بالشخص اشار الی الزامه (عمرس)

الی الجواب بقوله ویقع) ای یطلق (هذا الاسم یعنی لفظ الاستطاعة علی سلامة الاسباب) ای اسباب الفعل (والآلات) الآلات جمع آلة وهی الواسطة بین الفاعل ومنفعله فی وصول اثره ای اثر الفاعل الیه ای الی المنفعل کالمنشار للنجار فانه ای المنشار واسطة بینه ای بین النجار وبین الخشب فی وصول اثره ای اثر النجار الیه ای الی الخشب (والجوارح) ای الکواسب جمع جارحة (کما فی قوله تعالی ولله علی الناس حج البیت من استطاع) من بدل من الناس (الیه سبیلا) ای المراد بالآیة الکریمة الزاد والراحلة لا حقیقة قدرة الفعل # حاصل هذا الجواب ان الاستطاعة مقول بالاشتراک علی معنیین الاول هو القدرة الحقیقیة وهی القدرة المستجمعة للفعل والثانی هو سلامة الاسباب والآلات والجوارح وهی القدرة الممکنة علی الفعل و صحة التکلیف تتوقف علی المعنی الثانی دون المعنی الاول فلا یلزم تکلیف العاجز لانتفاء المعنی الاول لوجود المعنی الثانی وانما یلزم ذلک لو انتفی المعنی الثانی (فان قیل) فی رد هذا الجواب من جانب المعتزلة (الاستطاعة صفة المکلف وسلامة الاسباب والآلات لیست صفة له) ای للمکلف (فکیف یصح تفسیرها) ای الاستطاعة (بها) ای بسلامة الاسباب حاصل هذا السؤال ان یقال ان تفسیر الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات والجوارح لیس بجائز لان السلامة مباینها والتفسیر بالمباین لا یجوز فلا یکون الجواب المذکور جوابا لاستلزامه المحال (قلنا المراد سلامة اسبابه) ای اسباب المکلف فالالف واللام عوض عن المضاف الیه (والآلة والمکلف کما یتصف بالاستطاعة یتصف بذلک) ای بالسلامة (حیث یقال هو ذو سلامة اسباب الا انه لترکبه لا یشتق منه اسم فاعل یحمل علیه) ای علی المکلف بحمل المواطاة (بخلاف الاستطاعة) فانه یقال المکلف مستطیع ٭ قلنا سلامة الاسباب والآلات ما یحمل علی المکلف حمل الاشتقاق کالاستطاعة یقال المکلف ذو سلامة اسباب کما یقال انه ذو استطاعة او یشتق منه ما یحمل علی المکلف حمل التواطیٔ کما یشتق من الاستطاعة یقال المکلف سلیم الاسباب کما یقال للمکلف مستطیع فلا فرق بینهما فی کونهما وصفا له کما سبق الی بعض الاوهام

له فیکون من موصولة فی محل الجر بتقدیره علی من استطاع الیه واراد به قدرة سلامة ای قدرة الحاق علی النهاب کالاسباب والآلات وهی تتقدم علی الفعل والاستطاعة التی هی شرط لوجوب الفعل هی الاستطاعة بهذا المعنی لا الاستطاعة التی شرط حصول الفعل وهی لا تکون الا مع الفعل لانها علة وجود الفعل وسببه فلا تکون الا معه فالاستطاعة الاولی شرط الوجوب لا الحصول لانها لو کانت شرطا له لکان لا یجب الحج علی من کان فی اقصی البلاد من مکة الا بحضورها لانه لا شک فی انه لم توجد فی حقه القدرة التی تتادی بها افعال الحج لانها انما تؤدی فی مکة فلا یکون قادرا علی تلک الافعال الا بالحضور الی تلک الامکنة فیجب ان لا یلزم الحج الا بحضورها فکان له ان لا یحضر حتی لا یجب علیه الحج وایضا کل واحد من الاستطاعة والسبیل مطلق وقد فسره علیه الصلوة و السلام بالزاد والراحلة وکل واحد منهما من قبیل الاسباب لا من قبیل حقیقة القدرة الخ

رشیخزاده (ص ٢٠٥ جلد اول)

من ان سلامة الاسباب لا يشتق منها ما يحصل على المكلف بخلاف الاستطاعة
(وصحة التكليف تعتمد) اى تتوقف (على هذه الاستطاعة التى هى سلامة
الاسباب والآلات لا الاستطاعة بالمعنى الاول) اى القدرة الحقيقية التى
بها الفعل (فان اريد بالعجز) هذا حقيقة الجواب عن استدلال المعتزلة
بانه لو لم يكن الاستطاعة قبل الفعل لزم تكليف العاجز (عدم الاستطاعة
بالمعنى الاول فلا نسلم استحالة تكليف العاجز) بالمعنى الاول بل يجعل الملازمة
مسلمة لكن لا نسلم استحالة اللازم وهو تكليف العاجز بهذا المعنى لصدق
العاجز حينئذ على ما دام شئ من شرائط صدور الفعل ومن جملتها
قصد الفاعل ومباشرته باسباب الفعل والآلة فما دام القصد والمباشرة
عاجز على هذا ولا اختلاف فى صحة تكليفه بل لم يقع من التكاليف الا تكليف
العاجز بهذا المعنى واشارة دفى العجز ولم يرقد فى الاستطاعة بان يقال
المراد بها اما المعنى الاول او الثانى لان الاستطاعة المتنازع فيها هى
القدرة التى بها الفعل وهو المعنى الاول (وان اريد بالمعنى الثانى فلا نسلم
لزومه) اى لزوم تكليف العاجز اى لا نسلم الملازمة (لجواز ان يحصل
قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وان لم يحصل حقيقة القدرة
التى بها الفعل) فان قلت العجز باق مع سلامتها لعدم القدرة فيلزم
التكليف معها ه قلت للجرى سنة الله تعالى على خلق القدرة المؤثرة عند
قصد الفعل اذا سلم الاسباب جعل سلامتها كالقدرة المؤثرة (وقد يجاب)
اى عن استدلال المعتزلة بان القدرة لو لم تكن قبل الفعل لزم تكليف العاجز
(بان القدرة صالحة للضدين) اى القوة العضلية التى مر ذكرها ولما القدرة
المستجمعة لشرائط التاثير فغير صالحة للضدين اتفاقا (عند ابى حنيفة
حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف الى الايمان
لا اختلاف بينهما الا فى التعلق) لانه محل القدرة وهى آلة صالحة
للضدين وكذا القدرة وهذا لان كل سبب من اسباب الفعل كالآلات
والادوات المعدة لتتميم القدرة الناقصة صالحة للضدين كاللسان
يصلح للصدق والكذب واليد لقتل الابرار والكفار وكذا القدرة
الحقيقية ه وتحقيقه ان الطاعة مع المعصية انما تختلفان بالنسبة

ه والسر فى اعتماد صحة التكليف على سلامة الاسباب وكفايتها فى الصحة ان سلامة الاسباب لا يتوقف وجود الفعل عندها الا على قصد العبد لان توقف الفعل على وجود القدرة ووجودها عند سلامة الاسباب لا يتوقف الا على القصد فوجود الفعل عند السلامة لا يتوقف الا على القصد و القصد امر ممكن من العبد يصح التكليف به فكذا ما لا يتوقف الا على القصد يصح التكليف به فلذا اكتفى سلامة الاسباب لصحة التكليف ۲ (خيالى مع حاشيته لابن شجاع)

له فى قوله لزم تكليف العاجز ۲

كه المقارن للفعل ۲

عه بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الثانى ۲

مه بدل جواب المصنف بقوله ويقع هذا الاسم اه ۲

له اى فى تعلق القدرة ۲

الی الامر والنهی لا من حیث الذات فان السجدة لله تعالی طاعة وللصنم معصیة ولا تفاوت فی ذات السجدة ولا یتفاوت القدرة علیهما الا انها اذا اقترنت بالطاعة سمیت توفیقا واذا اقترنت بالمعصیة سمیت خذلانا و هی فی ذاتها واحدة لانها وضع الجبهة علی الارض (وهو) ای الاختلاف فی التعلق (لا یوجب الاختلاف فی نفس القدرة فالکافر قادر علی الایمان المکلف به) ای بالایمان (الا انه صرف قدرته) ای الکافر (الی الکفر وضیع باختیاره صرفها) ای القدرة (الی الایمان فاستحق الذم والعقاب) واذا ثبت ان القدرة واحدة ثبت ان القدرة عند تکلیف الکافر علی الایمان ثابتة فلم یلزم تکلیف العاجز (ولا یخفی) هذا اشارة الی رد هذا الجواب (ان فی هذا الجواب تسلیما لکون القدرة قبل الفعل) اما بقید الامثال او بدونه (لان القدرة علی الایمان فی حال الکفر تکون قبل الایمان لا محالة فان اجیب) عن قوله ولا یخفی (بان المراد ان القدرة وان صلحت للضدین لکنها من حیث التعلق باحدهما لا تکون الا معه) ای مع احدهما فلا یلزم من هذا الجواب تسلیم کون القدرة التی بها الفعل قبل الفعل لان القدرة التی بها الفعل هی القدرة من حیث انها متعلقة بالفعل وهی لیست متقدمة علی القدرة المطلقة حتی یلزم ان یکون القدرة قبل الفعل (حتی ان ما یلزم مقارنتها للفعل هی القدرة المتعلقة بالفعل وما یلزم مقارنتها للترک) ای ترک الفعل (هی القدرة المتعلقة به) ای بالترک (واما نفس القدرة فقد تکون متقدمة متعلقة بالضدین قلنا هذا مما لا یتصور فیه نزاع) بین اهل الحق والمعتزلة فان کلهم قائلون بکون القدرة المتعلقة بالفعل معه لا قبله واما النزاع بینهما فی نفس القدرة التی بها الفعل هل هی متقدمة علی الفعل ام لا یکون کذلک (بل هو) ای الجواب المذکور (لغو من الکلام) وانما کان لغوا من الکلام لان قوله حتی ان ما یلزم مقارنتها للفعل هی القدرة المتعلقة بالفعل لا یکون له معنی لان المقارن للفعل لا بد وان یکون متعلقا بالفعل (فلیتامل) وجه التامل ان نفس القدرة لا یجوز ان تکون متقدمة متعلقة بالضدین عند اهل الحق اصلا (ولا یکلف العبد) التکلیف ماخوذ من الکلفة وهی المشقة (بما لیس فی وسعه)

سله بعد التضییع ۱۲

عه ای الجواب عن هذا الجواب ۱۲

عه قوله لا یکلف العبد الخ تحریر المقام ان ما لا یطاق علی ثلثة مراتب ما یمتنع فی نفسه وما یمکن فی نفسه ولا یمکن من العبد عادة وما یمکن منه لکن تعلق بعدمه علمه تعالی وارادته ای تحریر محل النزاع علی ما هو رای المحققین والافقد روی عن امام الحرمین والامام الرازی جواز التکلیف بالمحال بل الوقوع مستدلین بما ذکره المحشی بقوله وقد یقال ان ابا لهب قد کلف الخ وقد نسب ذلک الی الشیخ الاشعری ولم یثبت تصریحه به ۱۲

(خیالی وعبد الحکیم)

الوسع ما یسع الانسان ولا یضیق علیہ ولا یخرج فیہ لان قاعدۃ التکلیف اما للاداء کما قالہ المعتزلۃ او للابتلاء و معنی الابتلاء الاختبار والاختبار من استطلع ان یظہر حالہ لیستوجب الثواب او العقاب لان اللہ تعالی لا یعطی الثواب او العقاب بما یعلم مالم یظہر منہ ما یستوجب الثواب والعقاب کما علم من ابلیس الکفر ولم یلعنہ مالم یختبرہ و یظہر منہ ما یستوجب اللعنۃ والعقوبۃ کما ہو مذہبنا و ہذا لا یتصور فیما لا یطاق واما الاداء فظاہر وکذا الابتلاء لانہ اذا کان بحالۃ لا یتصور وجودہ لا یتحقق معنی الابتلاء اذ ہو انما یتحقق فی امر اذا اتی بہ یثاب ولو امتنع یعاقب فاذا فیما یتصور وجودہ لا فیما یمتنع (سواء کان ممتنعا فی نفسہ کجمع الضدین) وقلب الحقائق وتحصیل الحاصل (او ممکنا فی نفسہ لکن لا یمکن العبد کخلق الجسم) و الصعود الی السماء فانہ ممکن فی نفسہ لکن لا یکون فی وسع العبد عادۃ (واما ما یمتنع) ای ما یکون ممکنا فی نفسہ وممتنعا بالنظر الی الغیر بناء علی ان اللہ تعالی علم خلافہ او اراد خلافہ کایمان الکافر وطاعۃ العاصی فلا نزاع فی وقوع التکلیف بہ) ای بایمان الکافر وطاعۃ العاصی (لکونہ مقدورا المکلف بالنظر الی نفسہ ثم عدم التکلیف) ای عدم وقوعہ (بما لیس فی الوسع متفق علیہ) نحو جمع الضدین وخلق الاجسام وان جوزہ الاشعری (بقولہ تعالی لا یکلف اللہ نفسا الا وسعہا) ای مقدورہا و انت خبیر بان الآیۃ انما تدل علی عدم وقوع التکلیف بما لا یطاق وہو لا یوجب انتفاء الجواز (والامر فی قولہ تعالی انبئونی باسماء ہؤلاء للتعجیز دون التکلیف) ہذا اشارۃ الی جواب سؤال مقدر تقدیرہ ان التکلیف بما لا یطاق لو کان غیر جائز لما وقع والوقوع دلیل الجواز وانہ تعالی طلب الانباء من الملائکۃ مع انہم لیسوا بعالمین وطلب الانباء ممن لیس بعالم تکلیف بما لا یطاق والجواب ان طلب الانباء مع علم علیہم انما یکون تکلیفا لو کان الامر طلبا لتحقق المامور ولیس کذلک بل لاظہار عجزہم حیث قالوا اتجعل فیہا من یفسد فیہا ویسفک الدماء ونحن نسبح بحمدک ونقدس لک فیکون اسکاتا لہم وردعا لاعتقاد فضلہم علی آدم علیہ السلام وخطاب التعجیز جائز و ہو الامر باتیان الشیء ولم یکن اتیانہ مرادا لیظہر عجز المخاطب

---

۵۱ وہو المحال بالذات ۱۲

۵۲ نحو الجمع بین الحرکۃ و السکون ۱۲

۵۳ ای ممتنعا بغیرہ ۱۲

۵۴ فی کلامہ اشعار بان مالیس فی وسع العبد ثلثۃ ان یمتنع لنفس مفہومہ کجمع الضدین وقلب الحقائق واعدام القدیم وان لا یتعلق بہ القدرۃ الحادثۃ عادۃ لا لنفس مفہومہ سواء امتنع تعلقہا بہ کخلق الاجسام اولا کالطیران الی السماء و ہذا القسم ہو محل النزاع وان یمتنع لعلم اللہ تعالی بعدم وقوعہ او تعلق ارادتہ بعدم وقوعہ و التکلیف بہذا جائز اجماعا (قمر یمی) والاول لا یجوز ولا یقع تکلیفہ اتفاقا والثانی لا یقع اتفاقا و یجوز عندنا خلافا المعتزلۃ والثالث یجوز و یقع بالاتفاق فہذا توجیہ ما قیل تکلیف ما لا یطاق واقع عند الاشعری (خیالی)

۵۵ من الافعال الاختیاریۃ ۱۲

۵۶ الذی علم اللہ انہ لا یؤمن ۱۲

۵۷ وما جعل علیکم فی الدین من حرج الآیۃ ۱۲

وان كان ذلك هالا كالامر باحياء الصور التى يعملها المصورون يوم القيامة ليظهر عجزهم ويحصل لهم الندم ولا ينفعهم الندم (وقوله تعالى حكاية

ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به) ليس المراد بالتحميل هو التكليف بل ايصال مالا يطاق من العوارض اليهم) كالقحط وغيره اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان التكليف بما لا يطاق لو كان ممتنعا لما جاز الاستعاذة منه فى قوله تعالى (ربنا ولا تحملنا مالا طاقة لنا به) فان تحميل مالا طاقة لنا تكليف من التكليفات والاستعاذة عنه استعاذة عن تكليف مالا يطاق فدل على ان التكليف ليس بممتنع وقلنا لا نسلم انه استعاذة عن تكليف مالا يطاق بل استعاذة عن تحميله وهو مغاير لتكليفه اذ التكليف مختص بالامر والتحميل لا يختص به وعندنا يجوز ان يحمل الله تعالى عبده جبلا لا يطيقه فيموت ولا يجوز ان يكلفه بحمل جبل بحيث لو حمل يثاب ولو امتنع يعاقب للزوم التبعية لان تكليف العاجز خارج عن الحكمة كتكليف الاعمى بالنظر والمقعد بالمشى فلا ينسب الى الحكيم (وانما النزاع فى الجواز) اى عدم التكليف بما ليس فى الوسع متفق عليه وانما النزاع فى الجواز فمنعه المعتزلة بناء على القبح العقلى لانه عبث عن العليم القادر الغنى وهو محال (وجوزه الاشعرى لانه لا يقبح من الله تعالى شئ وقد يستدل) من طرف المعتزلة (بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفى الجواز) على متعلق بيستدل (وتقريره) اى تقرير الاستدلال (انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال) وهو كذب الله تعالى هذه مقدمة شرطية (ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم) وهو تكليف ما ليس فى الوسع (تحقيقا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال) قوله لكنه لو وقع الى آخره مقدمة استثنائية يعنى لكنه لزم من فرض وقوعه محال وهو اخبار الله تعالى بقوله (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) وهو محال (وهذه) الهاء للتنبيه وذا اشارة والضمير مشار اليه (نكتة فى بيان استحالة وقوع كل ما يتعلق بعلم الله تعالى وارادته) اى ارادة الله تعالى (واختياره) اى الله تعالى (بعدم وقوعه) الباء متعلق بيتعلق والهاء فى وقوعه عائد الى ما (وحلها) اى حل النكتة (انا لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا فى نفسه) اى فى حد ذاته (لا يلزم من فرض

لـه لانه تعويل على ... ولان الماكر ... الحسن والقبح ... فى ذلك قال ... من اهل السنة ... الامام حجة الاسلام والى ... ميل ... حتى قال ... هو الحق ... (اص ...)

٢ـه اى على امتناع تكليف ما ليس فى الوسع

٣ـه اى التكليف بما لا يطاق

٤ـه بين اللازم والملزوم

٥ـه اى الملزوم محال وهو الوقوع

٦ـه الطريقة التى يحصل بها الاستدلال (عن س)

٧ـه اى دفع النكتة ... بالمنع (قرى)

٨ـه نقض تفصيلى منع ... ان ... مقدماته ... تخلف الحكم عنه فى مادة مثل ... وقع التكليف بالايمان ... بان يقال انه لو جاز لما لزم من فرض وقوعه محال لكنه يلزم لاستلزامه الكذب فى كلام الله تعالى حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن (عبد الحكيم)

وتوهمه محال وانما يجب ذلك) اي عدم لزوم المحال (لو لم يعرض له الامتناع بالغير والا) اي وان عرض له الامتناع بالغير (لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير) فان التكليف بما ليس في الوسع جائز وممكن في نفسه وممتنع بالغير وهو لزوم كذب كلام الله تعالى (الا يرى) وهو دليل على جواز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير (ان الله تعالى بل اوجد العالم بقدرته) اي الله تعالى (واختياره) اي الله تعالى (فعدمه) اي العالم (ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه) اي العدم (تخلف المعلول عن علته التامة وهو) اي التخلف (محال والحاصل ان الممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه) اي وقوع الممكن (محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه) اي على نفس الممكن (فلا نسلم انه) اي من فرض وقوعه (لا يستلزم المحال وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك) اي بقوله عقيب ضرب انسان وعقيب كسر انسان (ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد صنع فيه ام لا) بخلاف كسر الله تعالى فانه ليس بمحل للخلاف بخلاف الانكسار عقيب كسر الانسان فانه محل الخلاف * قوله قيد بذلك الى آخره اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قيد بقوله عقيب ضرب انسان وبقوله عقيب كسر انسان ولم يقل وما يوجد من الالم في المضروب والانكسار في الزجاج فاجاب عنه بقوله قيد الى آخره (وما اشبهه كالموت عقيب القتل) اي عقيب الجرح او عقيب اذهاب الروح فان الموت ذهاب الروح وهو اثر الاذهاب فليس الموت عين القتل كما توهم ذلك (كل ذلك مخلوق الله تعالى) اي اثر فعل الله تعالى (لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه) اي الى الله تعالى (بلا واسطة) والالم والانكسار ممكن ايضا (وللمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال) كالافعال الاختيارية والافعال المتولدة دون الافعال الاضطرارية (الى غير الله تعالى قالوا ان كان الفعل صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر) كصدور نفس الضرب مثلا (فهو بطريق المباشرة والا) اي وان صدر بتوسط فعل آخر كالعرض الحاصل في المضروب (فبطريق

سلہ بل قد یکون الشئ ممکنا فی نفسہ ویلزم من فرض وقوعہ محال کما خفیا ذکرہ (ابن عرس)

سلہ من فرض وقوعہ ۱۲

سلہ فعدم العالم ممکن فی نفسہ لکن عرض لہ الامتناع بغیرہ الذی ھو تعلق القدرۃ والارادۃ بضدہ الذی ھو وجود العالم فلزم من فرض وقوعہ محال ھو التخلف المذکور بناء علی ذلک الامتناع العارض لہ کایمان ابی جھل ممکن فی نفسہ لکن عرض لہ الامتناع بغیرہ الذی ھو الاخبار الصادق بعدمہ وتوھمہ فلزم من فرض وقوعہ محال ھو کذب الاخبار بناء علی ذلک الامتناع العارض لہ ۱۲ (ابن عرس)

کلہ وھما القدرۃ والاختیار المتعلقین ۱۲

ھ من خواصہ الشکلہ

ٹلہ ای ایقاع الامر المفضی الی الموت کالذبح مثلا ۱۲ (عرس)

التوليد ومعناه) اى معنى التوليد (ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر)
والمراد بالفعل ههنا المعنى اللغوى فلا نقض بالعلم الحاصل عقيب النظر
(كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالم متولد من الضرب والانكسار
من الكسر وليسا) اى الالم والانكسار (مخلوقين لله تعالى) بل الكسر
والضرب فعل العبد والالم والانكسار متولد من الضرب والكسر فيكونان
فعلين للعبد بالواسطة فيكونان اثرين لفعل العبد (وعندنا الكل) اى كل
الافعال سواء كانت اختيارية او غير اختيارية وسواء كانت بطريق المباشرة
او بطريق التوليد (خلق الله تعالى لا صنع للعبد فى تخليقه والاولى ان
لا يقيد بالتخليق) لانه يفهم من المفهوم المخالف ان للعبد صنعا فى المتولدات
فى الكسب مع انه ليس كذلك (لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيها)
اى فى المتولدات (اصلا) اى لا بحسب التخليق ولا بحسب الكسب (اما
التخليق) اى تخليق المتولدات هذا التفصيل لما اجمله فى صنع العبد (فلاستحالته
من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائما على القدرة)
اى قدرة الكسب فان الالم قائم بالمضروب دون الضارب والانكسار
قائم بالمنكسر الذى هو الزجاج دون الكاسر والموت قائم بالمقتول
دون القاتل الذى هو الفاعل، قيل هذا منقوض بالالم الحاصل بضرب
نفسه، قلت قائم بجل هو غير محل قدرة الضرب اذ القدرة متجزية
فى الاعضاء، وايضا موت المقتول لو كان مكسوب القاتل لاطرد قيامه به
فلما لم يقم بمقتول الغير علم انه ليس بمكسوب له لكن بقى النقض بالعلم
المتولد من النظر (ولهذا لا يتمكن) اى لم يقدر (العبد من عدم حصولها)
اى حصول المتولدات منع ذلك بانه يمكنه ترك ما يوجبها (بخلاف الافعال
الاختيارية) فانه يتمكن من عدم حصولها (والمقتول ميت باجله)
الاجل لغة الوقت ويقال لجميع المدة كلها وعليه قوله عليه الصلوة
والسلام (فليسلم الى اجل معلوم) وعلى منتهاها فيقولون انتهى الاجل وبلغ
الاجل آخره ويقولون حل الاجل فاذا جاء اجلهم يقال آخر مدة التاجيل
والمراد ههنا الآخر (اى الوقت المقدر لموته) اى لموت المقتول فى علم الله
تعالى ولو لم يقتل لجاز ان يموت فى ذلك الوقت وان لا يموت (لا كما زعم

له فان قلت ان اريد بعدم التمكن من عدم حصولها ويمكن قبل مباشرة ايجاب حصولها المنع لوضوح تمكنه من ذلك قبل المباشرة وان اريد انه لا يتمكن منه بعد مباشرة ما يوجب حصولها فمسلم انه لا يتمكن من ذلك بعد المباشرة لكنه لا ينافى كونه مكتسبا له كما فى الافعال التى للمباشرة فان من فعل فعلا لا يمكن من تركه بعد مباشرة ما يوجب حصوله اعنى صرف القدرة والارادة اليه مع انه مختار فى فعله وذلك مكسوب له فكذا فى المتولدات من غير فرق فلا وجه لقوله بخلاف الافعال الاختيارية اقول يمكن ان يقال ان معنى عدم تمكن العبد من عدم حصولها ان حصولها بعد مباشرة السبب ضرورى لا مدخل للعبد فى حصولها وعدم حصولها وان العلم الحاصل من النظر قائم بالنفس والنظر قائم بغيرها ۱۲ حاشية خيالى لعبد الله (كنغروى)

بعض المعتزلة من ان الله تعالیٰ قد قطع علیه (ای علی المقتول (الاجل) فانهم
قالوا تولد موته من قتل القاتل ولو لم یقتل لعاش الی اجله الذی علم الله موته
فیه لولا القتل قال ابو الهذیل من المعتزلة انه لو لم یقتل لمات البتة فی ذلک
الوقت والا لکان القاتل مغیرا للمعلوم الله تعالیٰ وهو محال ۔ واجیب بانه لو استقلال
فی قطع الاجل للقتل لولا القتل لانه تقریر لمعلوم الله تعالیٰ بیان ذلک ان العلوم
ان الله تعالیٰ لما علم قتله کان قتله تقریر المعلومه واما علمه تعالیٰ بموته فی وقت آخر
فمعلق بعدم قتله وقطعه لیس تغییرا للمعلوم الله تعالیٰ وانما یکون تغییرا
ان لو علمه علما باتا غیر معلق بشیء مفروض ۔ ولکن بقی الاشکال علی اهل السنة
حیث قالوا لو لم یقتل لجاز ان یموت وان لا یموت لانهم ان ارادوا به عدم تعینه
فی علم الحق فهو انکار للقضاء وان ارادوا به الامکان الذاتی فهو متفق
بین الکل فلا بحث فیه ۔ جوابه ان المراد عدم تعینه علی العرض فلا ینافی
ذلک تعینه فی القتل (لنا) ای لنا دلیل (ان الله تعالیٰ قد حکم باجال العباد)
ای الاوقات المقدرة لموتهم (علی ما علم من غیر تردد وبانه) الباء متعلق بحکم
(اذا جاء اجلهم لا یستأخرون ساعة ولا یستقدمون واحتجت المعتزلة)
علی ان المقتول لیس میتا باجله (بالاحادیث الواردة فی ان بعض الطاعات
یزید فی العمر) کقوله علیه الصلوٰة والسلام (لا یرد القدر الا الدعاء ولا یزید
فی العمر الا البر) وقال علیه الصلوٰة والسلام (من احب ان یبسط رزقه ویؤخر له
اجله فلیصل رحمه) البر بالکسر الاحسان وهو فی حق الابوین والاقربین
ضد العقوق وهو الاساءة الیهم والتضییع لحقهم وصلة الرحم کنایة عن الاحسان
الی الاقربین من ذوی النسب ۔ والاحسان التعطف علیهم والرفق بهم
والرعایة لاحوالهم فاذا جاز الزیادة بالحسنة جاز النقصان بالسیئة او بالقتل
(وبانه) دلیل عقلی للمعتزلة (لو کان) المقتول (میتا باجله لما استحق القاتل
ذما فی الدنیا ولا عقابا) فی الآخرة (ولا دیة) فی قتل الخطأ (ولا قصاصا)
فی قتل العمد ۔ القصاص علی وزن فعال من المقاصة وهی المساواة (اذ لیس موت المقتول
بخلقه) ای بخلق القاتل (ولا بکسبه) ای القاتل (والجواب عن الاول) ای الاستدلال
بالاحادیث (ان الله تعالیٰ کان یعلم انه لو لم یفعل هذه الطاعة لکان عمره اربعین سنة
لکن علم انه یفعلها فیکون عمره سبعین سنة فنسبت هذه الزیادة الی تلک الطاعة

بل لم یصل الیه فانه لو لم
یقتل لعاش الی عمره اجله
(خیالی)
ک وللعضا ان قطع القاتل
القاتل علی قتل فقتل قطع
علیه اجله فلسنا کل من
قطع ولم یوصل الی انتهائه
من قبیل الاسناد الی
السبب عندهم والائمة
یقولون بان القاتل قطع
علیه ولم یوصل ۱۲
(کنغروی)
کله قولنا ان الله بانه
اذا جاء اجلهم آه قد تکرر
هذه الآیة فی التنزیل مصدرا
بقوله لکل امة اجل وتعیین
الاجل لکل امة لا یستلزم
تعیین الاجل لکل واحد
من آحاد الامة ففی الاستدلال
بحث ۱۲ (حاشیة عصام)
کله الحق الطاعون سنة
(۹۳۹) فی رسالة ابن نجیم
صاحب الاشباه والنظائر قال
الامام الغزالی ان قیل فما فائدة
الدعاء مع ان القضاء لا مرد له
قلت ان من جملة القضاء رد
البلاء بالدعاء فالدعاء سبب
لرد البلاء ووجود الرحمة کما
ان الترس سبب لدفع السلاح
والماء سبب لخروج النبات
وخروج النبات من الارض
من الله ... ینفع
مما نزل ومما لم ینزل فعلیکم
بالدعاء عباد الله الحدیث
عن جامع الصغیر)

والنقصان بالنسبة الى علم الله تعالى فى امامتقل لولا اسباب الزيادة والنقصان قيل هذا
يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد وقلنا الحق ان تقيد الاجل
بهذا المعنى غير محال بل المحال ان يعلم الله تعالى موته فى وقت معين
بلا تعليق فقطع القاتل اجله وليس هذا منه مما نحن فيه (لكنه) اى لكن الله تعالى
(يعلم انه يفعلها) اى الطاعة انما علق الاربعين على عدم فعله مع علمه
بفعله ترغيبا على الطاعة وتنفيرا عن المعصية والله تعالى حكيم لا يخفى (ويكون
عمره سبعين سنة فنسبت هذه الزيادة الى تلك الطاعة بناء على علم الله تعالى
انه لولاها) اى الطاعة (لما كانت) اى وجدت (تلك الزيادة) والحاصل هنا ان
الله تعالى كما يعلم المعدوم الذى يوجد كيف يوجد يعلم المعدوم الذى لا يوجد انه
لو وجد كيف يوجد كما اخبر عن اهل النار انهم لو ردوا الى الدنيا لعادوا الى الكفر
مع علمه انهم لا يردون لقوله تعالى (ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه) ويمكن
تأويل الاحاديث بان الطاعة يزيد فيما هو المقصود الاهم من العمر وهو اكتساب
الكمال بالاعمال الصالحة التى بها تستكمل النفوس الانسانية فيفوز بالسعادة
وهذا التأويل وان كان احسن بحسب المعنى لكن الاول اظهر من حيث اللفظ
لعدم احتياجه الى تقدير شئ او يقال المراد من هذه الزيادة البركة فى عمره
بسبب التوفيق فى الطاعة وعمارة اوقاته بما ينفعه فى الآخرة وصيانتها
عن الضياع فى غير ذلك او يقال بقاء ذكره الجميل فكأنه لم يمت او يجرى له
ثواب عمله الصالح بعد موته او يقال انه بالنسبة الى ما يظهر بالملائكة فى اللوح
المحفوظ ونحو ذلك فيظهر فى اللوح ان عمره ستون الا ان يصل رحمه
فان وصل الرحم زيد له اربعون وقد علم الله ما سيقع له من ذلك وهو قوله
تعالى (يمحو الله ما يشاء ويثبت) فبالنسبة الى علم الله تعالى وما سبق به قدرة لا يتصور
زيادة بل هو مستحيل وبالنسبة الى ما ظهر للمخلوقين يتصور الزيادة وهو المراد
من الحديث (وعن الثانى) اى عن الاستدلال بالادلة العقلية (ان وجوب
العقاب والضمان) اى الدية والقصاص (على القاتل تعبد) اى الطاعة
واظهار العبودية (لارتكابه) اى القاتل (المنهى) وهو قوله تعالى (ولا تقتلوا
النفس التى حرم الله الا بالحق) (وكسبه) اى القاتل (الفعل) اى القتل
(الذى يخلق الله تعالى عقيبه الموت بطريق جرى العادة) لانه يمكن ان لا يخلق الله

لـه وايراد من الضحاك فى
قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
ان الرجل ليصل رحمه وقد
بقى من عمره ثلاثة ايام فيزيد الله
تعالى من عمره ثلاثين سنة
وان الرجل ليقطع رحمه
وقد بقى من عمره ثلاثون سنة
فيحطه الله الى ثلاثة ايام واما
الاشكال بان الآجال واجبة
ومقدرة لا تستاخر فليطلب
منه فى شرح الشارح بالموت
الاجل المعلق وهذا انما
يكون بما ظهر الى الملائكة
كتب فى اللوح لا بما عنده
تعالى لعل التحقيق انه من
غوامض علم الكلام لانه
متشابه وليس لنا الا العمل
بالنصوص والآثار
الصحيحة كما فى صفاته تعالى
واسمائه بطريقة خلدى فى
شرح الطريقة جلد ثانى مطبوع
(۲ ۳۹)

لـه اختلف فى تقدير مدة
حياة المفقود قال الزيلعى
المختار ان يفوض الى رأى
الامام لانه يختلف فيه
باختلاف البلاد (درر)
لان الموت يختلف باختلاف
الاماكن بجودة الهواء او
رداءته لان الهواء تأثيرا
كما نقل المتاوى انه بلاد
بحيث ان مصر استولت الحمى
عليها ولا تقدر ما بها اماته
يساق اليها اقل الناس عمرا
۲ (جامع الصغير)

تعالى الموت عقيب القتل لكنه جرى عادة الله تعالى على ان يخلق الموت عقيب القتل (فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم يكن خلقا والموت قائم بالميت مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه) اى فى الموت (تخليقا ولا اكتسابا ومبنى هذا) اى مبنى كون الموت قائما بالميت (على ان الموت وجودى) فيكون التقابل بين الموت والحياة تقابل التضاد لان المتضادين هما امران وجوديان لا يجتمعان فى محل واحد من جهة واحدة كالسواد والبياض ولما كان الموت والحياة امرين موجودين كان بينهما تقابل التضاد (بدليل قوله تعالى خلق الموت والحياة) وتوجيه الاستدلال بهذه الآية ان الموت كان متعلق الخلق وهو لا يتعلق الا بالامر وجودى موجود فى الخارج فيكون الموت امرا موجودا فى الخارج (والاكثرون على انه) اى الموت (عدمى) اى معدوم فى الخارج لا قائم بالميت لان العدمى لا يحتاج الى المحل فيكون التقابل بين الموت والحياة تقابل العدم والملكة لان الموت عدم الحياة عن ما من شانه ان يكون حيا (ومعنى خلق الموت قدره) اى قدر الله تعالى الموت والتقدير اعم من الخلق لانه يتعلق بالموجود والمعدوم بخلاف الخلق الذى هو بمعنى الايجاد والاختراع من انعدام الى الوجود فانه لا يتعلق الا بالموجود دون المعدوم (والاجل واحد لا كما زعم الكعبى) من المعتزلة (ان للمقتول اجلين القتل والموت) فانه زعم ان المقتول ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت فعل الله تعالى فكانه يريد بالموت ما ليس بالقتل (وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله) اى اجل المقتول (الذى هو الموت) هذا القول باطل لانه يؤدى الى ان يكون العبد مانعا عن ابقاء الله تعالى عبده الى ما جعل اجلا له وهو محال لما فيه من العجز له تعالى (ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبيعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين) كما فى حال الشيخوخة (واجالا اخترامية) الاخترام الانقطاع (بحسب الآفات كالقتل (والامراض ؛ والحرام رزق) هو فى الاصل مصدر بمعنى المرزوق (لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله) اى فياكل الحيوان الرزق (وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما وهذا) اى التفسير للرزق (اولى من تفسيره) اى من تفسير الرزق (بما يتغذى به الحيوان) الهاء

له الاجل فى الشرع الزمان الذى علم الله تعالى ان العبد يموت فيه ولذلك الاجل واحد عندنا والمقتول ميت باجل الذى قدر الله تعالى له فعلم انه يموت فيه بموته بفعله تعالى فلا يتصور تغيير هذا المقدر بتقديم ولا بتاخير والا لزم الجهل عن الله وهو محال ١٢ (شرح منظومة نسفى)

له بيانه ان القوة الغريزية تختلف احوالها بالقوة والضعف فتلك القوة فى سن النمو الى القريب من الثلثين فتحصل حصة من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل بالحرارة الطبيعية فينمو الجسم الطبيعى بذلك ثم يعرض الى تلك القوة شئ من الضعف فيحصل من الغذاء ما يساوى المتحلل فيقف الجسم على حاله فلا ينمو ولا ينحط وذلك فى سن ما يقرب من الاربعين ثم يزداد ضعفها فلا يحصل ما يساوى المتحلل من الغذاء فينحط الجسم ويتناقص الى سن الانحطاط الحقيقى اى قريب من ستين وفى سن الانحطاط الكلى تزداد بحيث لا يقدر على تحصيل شئ من الغذاء فى مقابلة المتحلل فيموت بالكلية (شرح منظومة نسفى)

فی به عائد الی ما یتلوه) تعلیل لقوله اولی والضمیر فی یتلوه عائد الی ما
یتغذی الخ (هو معنی الاضافة الی الله تعالی مع انه) ای معنی الاضافة (معتبر
فی مفهوم الرزق وعند المعتزلة الحرام لیس برزق لانهم) ای المعتزلة
(فسروه) ای الرزق (تارة) ولفظ تارة ام اظرف ای فی بعض الاحیان
(بمملوک یأکله) ای الرزق (المالک وتارة بما لا یمنع من الانتفاع
به) ای بما (وذلک) ای التفسیران المذکوران للمعتزلة (لا یکون الا حلالا لکن یلزم
علی الاول) ای لکن یلزم من تفسیر المعتزلة علی الوجه الاول (ان لا یکون
ما یأکله الدواب رزقا) لان المالکیة غیر متصورة ویلزم منه خلفه وهو خلاف
قوله تعالی وهو قوله (وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها) (وعلی الوجهین)
ای التفسیر الاول والثانی للمعتزلة (ان من اکل الحرام طول عمره لم یرزقه)
والهاء عائد الی من (الله اصلا) وهو باطل بالآیة المذکورة وقد اجیب
عنه بانه تعالی قد ساق الیه کثیرا من المباح الا انه اعرض عنه باساءته
(ومبنی هذا الاختلاف علی ان الاضافة الی الله تعالی معتبرة فی معنی الرزق)
یعنی ان ما کان رزقا کان من الله تعالی البتة (وانه لا رازق الا الله تعالی
وحده) معطوف علی ان الاضافة (وان العبد) معطوف علی ان الاضافة
(یستحق الذم والعقاب علی اکل الحرام وما یکون مستندا) ای مضافا
(الی الله تعالی لا یکون قبیحا) فلا یلزم کون الحرام رزقا حینئذ لانه لا یکون
رزقا مضافا الی الله تعالی فانه یکون قبیحا ومرتکبه لا یستحق الذم والعقاب
والحال ان من اکل الحرام یکون مستحقا للذم والعقاب فعلم ان الحرام لا یکون
رزقا ولا یکون مستندا الی الله تعالی (والجواب ان ذلک) ای کونه مستحقا
للذم (لسوء مباشرة اسبابه باختیاره) یعنی لو قال المعتزلة انه لا رازق
الا الله وحده فلا نزاع اصلا وکذا لو قال اهل السنة ان القبائح لا تستند
الی الله تعالی وما یستند الیه لا یکون قبیحا ولا یستحق مرتکبه الذم
والعقاب فلا نزاع اصلا فاذا لم یقل کل منهما علی ما یقول له الآخر
حصل الاختلاف قال صاحب التبصرة الرزق فی اللغة اسم للقوت المقدر
وهو یذکر ویراد به الملک قال الله تعالی (ومما رزقناهم ینفقون) وقد یذکر
ویراد به الغذاء قال الله تعالی (وما من دابة فی الارض الا علی الله رزقها)

لـه مقتضیه منع استناد
القبیح الیه تعالی علی تقدیر
جعل الحرام رزقا فانه مستلزم
بالقبح لانه لا یکون حراما
وقبیحا الا من جهة اضافته
الی کسب العبد واختیاره
واما من حیث استناده الیه
تعالی بالخلق والایجاد
لا یتصف بالقبح ولا
حرمة وقد علمت سابقا ان
الشیء الواحد قد یکون له
جهتان جهة کسب وجهة
خلق وان القبح انما یتصف
به من جهة الکسب ومحل
الشرع وما ذکروه انما
یتوجه علی اصولهم من
کون العباد خالقا للافعال ومن
کون الحسن والقبح عقلیین
(ابن عرس)
عـه بالمتبادر انه ممنوع
الرب علی وفق الحکمة ٢
کـه ای الحرام واکتسابه
تلک الافعال المفضیة الیه ٣
کـه الرزق یقال للعطاء
الجاری دنیویا کان او دینیا
والنصیب وما یصل الی
الجوف ویتغذی به ٢
(کلیات)

والدواب لا ملك لها لعدم الاسباب المشروعة له فكان المراد به ما يحصل الاغتذاء وقيل الخلاف من حيث العبارة لا غير وليس في التحقيق خلاف وهو الصواب (وكل يستوفي رزق نفسه) اي كل حيوان يأكل رزقه خلافا للمعتزلة لان بعض الناس يمكن ان يستوفي كالانبياء او بعضه لان الحرام لا يكون رزقه (حلالا كان او حراما لحصول التغذي بهما جميعا) اي بالحلال والحرام يعني كل احد لا يزيد رزقه على عمره ولا عمره على رزقه وما زاد على عمره من مملوكاته وقت حياته فهو ليس من ارزاقه بل هو من ارزاق من ينتفع به بعده (ولا يتصور ان لا يأكل انسان رزقه او يأكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غذاء لشخص يجب ان يأكله) او الغذاء (ويمتنع أن يأكله غيره واما بمعنى الملك فلا يمتنع) اي ان كان الرزق بمعنى الملك كما قاله المعتزلة هو مملوك يأكله المالك لا يمتنع ان يأكله غيره ومن اصحابنا نظر الى انواع الاطعمة يسمى ارزاقا ويأمرها بالانفاق (والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده) اي يقدر ويحدث ضلالة من يريد ضلالته ويوجد هداية من يريد هدايته يعني لا يتحقق الضلالة وهو سلوك طريق لا يوصل الى المطلوب ولا الاهتداء اي وجدان ما يوصل الى المطلوب الا بارادة الله تعالى لانهما من الممكنات ولا يوجد ممكن بدون تعلق ارادة الله سبحانه واصل الضلالة الهلاك يقال ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه (وفي التقييد) اي بالمشية في قوله (يضل من يشاء ويهدي من يشاء) (اشارة الى انه ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق الخ) على ما قاله المعتزلة (لانه) اي البيان (عام في حق الكل) اي المسلم والكافر (والاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا) المصدر مضاف الى المفعول اي وجدان الله العبد ضالا كما نسب اليه المعتزلة (او تسميته) اي العبد (ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى) رد لقول المعتزلة لتعطان خلق الضلال بالله متعلقه بمشية الله تعالى مفيد اما الوجدان او التسمية فليس مخصوصا بالله تعالى بل يصح نسبة الوجدان والتسمية الى العبد فلا معنى لتعلقها بمشية الله تعالى والحاصل ان لتعليق خلق الضلالة بالمشية معنى لا ليس

---

[1] لان ابن آدم هرب من رزقه كما يهرب من الموت لادركه رزقه كما يدركه الموت الحديث عن جابر (جامع الصغير)

[2] فيكون ما يملكه رزقه سواء انتفع به او لا (عرس)

[3] يعني في تقييد الاضلال بمن يشاء اشارة الى انه ليس الاضلال عبارة الخ (ابن عرس)

[4] يعني لا معنى لان يقال والله وجده ضالا لمن يشاء او سماه ضالا لمن شاء بل لا يصح ان يكون اصله وجده ضالا وسماه ضالا (ابن عرس)

[5] الوجه ان اطلقه

واما فی حق الکل بخلاف الوجدان والتسمیة (نعم قد یضاف الهدایة الی النبی صلی الله تعالی علیه وسلم) کأنه اشار الی جواب سائل وهو ان یقال لا نسلم ان الهدایة عبارة عن خلق الاهتداء وان الاضلال عبارة عن خلق الضلالة والا لما جاز اضافة الهدایة الی النبی علیه الصلوة والسلام بان یقال ان النبی علیه الصلوة والسلام هاد ولا اضافة الاضلال الی الشیطان بان یقال انه مضل اما الملازمة فلان غیر الله تعالی لیس بخالق واما بطلان التالی لانه جاز الاضافة الیهما فیکون الهدایة عبارة عن بیان طریق الحق والاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا فاجاب عنه بقوله نعم قد یضاف الهدایة الی النبی علیه الصلوة والسلام (مجازا) المجاز هو الکلمة المستعملة فی غیر ما وضعت له فی اصطلاح به التخاطب من جاز الشیء یجوزه اذا تعداه واذا استعمل اللفظ فی معناه المجازی فقد جاز مکانه الاول ووضعه الاصلی فعلی هذا یکون المجاز مصدرا میمیا اصله مجوز یستعمل بمعنی اسم الفاعل ثم نقل الی اللفظ المستعمل فی غیر ما وضع له وقد یوجه بان المتکلم جاز فی هذا اللفظ عن معناه الاصلی الی معنی آخر فهو محل الجواز فعلی هذا التوجیه یکون المجاز اسم مکان (بطریق التسبب) کما فی قوله تعالی (وانک لتهدی الی صراط مستقیم) والمراد البیان والدعوة (کما تسند الی القران) فی قوله تعالی (ان هذا القران یهدی للتی هی اقوم) لکونه سببا للاهتداء (وقد یسند الاضلال الی الشیطان مجازا) فی قوله تعالی (ولاضلنهم) والفعل الواحد لا یضاف الی الله تعالی والی غیره بجهة واحدة فکان المراد ما قلنا (کما یسند الی الاصنام) مجازا کقوله تعالی حکایة عن ابراهیم علیه الصلوة والسلام (واجنبنی وبنی ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن کثیرا من الناس) ثم المذکور فی کلام المشائخ الهدایة عندنا) ای عند اهل الحق (خلق الاهتداء ومثل هداه الله تعالی فلم یهتد) هذا جواب عن سؤال مقدر تقدیره انما کان الاضلال والاهتداء خلق الله تعالی فکیف یکون لقوله هداه فلم یهتد معنی لانه کان معناه حینئذ خلق فلم یخلق فلا یکون له اذا المعنی فاجاب بقوله (مجاز) ای مجاز مرسل من قبیل ذکر الملزوم وارادة اللازم لان الدلالة والدعوة الی الاهتداء یلازم خلق الاهتداء (عن الدلالة والدعوة الی الاهتداء) وعند المعتزلة بیان

لـه: فصل الهدی الی الله تعالی ۵۵ بین ملتی وطلب الطالب الصالح والسالک الطالب الباحث قال دهمه بعنائه البصیر وقال بینالم المستغیر الحق علی الهدی ۳ ۵۵ الهدایة بارسال الرسل وانزال الکتب واما لطف الهی فمختص بالائمة بهدایة باسرار التاویلات منه القرآن بمصلحة ۳ ۵۵ وان یکشف علی قلوبهم السرائر ویریهم الاشیاء کما هی بالوحی والالهام والمنامات الصادقة وهذا قسم یختص بنیله الانبیاء والاولیاء فالمطلوب اما زیادة ما منحوه من الهدی او الثبات علیها او حصول المراتب المرتبة علیها فاذا قاله العارف بالله فهو ارشدنا طریق السیر فیه لتمحو عنا ظلمات احوالنا وتمیط غواشی ابداننا لنستضی بنور قدسک فنراک بنورک (قاضی)

طريق الصواب وهو باطل بقوله تعالى انك لا تهدي من احببت) يعني لو كانت
الهداية عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله تعالى (انك
لا تهدي) اى لا تقدر على خلق الهداية ولو كان الهداية بيان طريق
الصواب لما صح النفي عن النبي عليه الصلوة والسلام لانه عليه الصلوة والسلام
بين الطريق الصواب لمن احبه وابغضه فيكون الهداية بمعنى خلق الاهتداء
روى عن سعيد بن المسيب عن ابيه انه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة جاءه
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فوجد عنده ابا جهل وعبد الله بن امية
ابن المغيرة فقال عليه الصلوة والسلام (يا عم قل لا اله الا الله كلمة احاج لك بها عند الله)
قال ابو جهل وعبد الله بن امية اترغب عن ملة عبد المطلب فلم يزل رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم يعرضها عليه ويعاودانه تلك المقالة حتى قال ابو طالب
آخر ما كلمهم وانا على ملة عبد المطلب وابى ان يقول لا اله الا الله فانزل الله تعالى
فى ابى طالب وقال الله تعالى لرسوله (انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي
من يشاء) قوله من احببت يكون على معنيين احدهما احببته للقرابة والآخر
احببت ان تهدي ولكن الله يهدي ويرشد من يشاء هدايته (وهو اعلم
بالمهتدين) يعني من قدر لها الهدى (وبقوله عليه الصلوة والسلام اللهم)
الميم عوض من يا ولذلك لا يجتمعان وهو من خصائص هذا الاسم كدخول
يا عليه مع لام التعريف وقطع همزته وتاء القسم وقيل اصله يا الله آمنا بالخير
فخفف بحذف حرف النداء ومتعلقات الفعل وهمزته (اهد قومي مع انه
بين) اى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (الطريق ودعاهم الى الاهتداء) يعني
ان الهداية لو كانت عبارة عن بيان طريق الصواب لم يكن لقوله عليه الصلوة
والسلام (اللهم اهد قومي) معنى لانه عليه الصلوة والسلام بين طريق
الصواب لقومه فيكون طلب الهداية طلب الحاصل وهو محال منه عليه
الصلوة والسلام لانه نبي فتعين ان الهداية خلق الاهتداء (والمشهور
ان الهداية عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة بالفعل (الى المطلوب) يعني
الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصل والاهتداء
او لم يحصل (وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك بواجب على الله تعالى) اعلم ان من
جملة اصول اهل الحق ان ما هو الاصلح للعبد ليس بواجب على الله تعالى

[1] قوله والمشهور يعني ذلك ان المعتزلة لما كان من اصولهم الفاسدة ان الله تعالى لو خلق فيهم الهداية والضلال لما صح منه المدح والثواب والعقاب حملوا الهداية على الدلالة على طريق الحق بالبيان ونصب الادلة ولما كان هذا المعنى لا يصح حملوا عليه الهداية موصلة بالمشية فى قوله تعالى (تضل من تشاء وتهدي من تشاء) لان البيان عام للجميع فوصفوا الدلالة بكونها موصلة الى المطلوب وزعموا ان ذلك معناه لغة وفى عرف الشرع والمشهور عند متأخري اصحابنا ان معناها لغة الدلالة على ما يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول ام لا واما حقيقتها الشرعية فى غالب استعمال الشرع فهي ما فسرها المشائخ ٢ (سورة القصص)

خلافاً للمعتزلة اختلف العقلاء فى انه هل يجب على الله شئ من الاشياء ام لا فقال اهل الحق انه لا يجب عليه شئ من الاشياء لان الوجوب حكم من الاحكام والحكم لا يثبت الا بالشرع ولا حكم على الشارع الذى هو الله فلا يجب عليه شئ ولانه لو وجب عليه شئ فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل حيث يستحق تاركه الذم وان استوجب بتركه الذم كان البارى تعالى ناقصا لذاته مستكملا بفعله وهو محال عليه تعالى وقالت المعتزلة وجب على الله تعالى امور وهو اللطف والثواب على الطاعة والعقاب على الكبائر قبل التوبة وان يفعل الاصلح لعباده فى الدنيا وان لا يفعل القبيح لهاعقلا واما اللطف فهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية واما الثواب فهو نفع مستحق مقارن بالتعظيم والاجلال فهو واجب على الله تعالى جزاء على التكاليف والطاعة واما الاصلح فواجب عليه تعالى ان يفعل للعباد الاصلح واما العقاب قبل التوبة على الكبائر فواجب عليه تعالى عقلا ان لا يفعل القبيح لان الله تعالى عالم بقبح القبيح فيكون مستغنيا عنه فيجب ان لا يفعل ذلك وغير ذلك من الاشياء واتفق الفريقان على وجوب بلا قدرة والعلم بين (واما الملخلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة) لان الاصلح ان يكون مؤمنا وغنيا (ولما كان له) اى لله تعالى (منة على العباد) بسبب اعطائهم النعم (واستحقاق شكر فى الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها) اى المذكورات (اداء للواجب) واداء الواجب لا يوجب شيئا من ذلك قيل ايجاب الحكمة واقتضاء ما لا ينفى عن الامتنان الا يرى ان منة الوالد المشفق واجب على ولده عقلا وشرعا مع انه لا اختيار له فى شفقته على ولده فكيف عن له اختيار فى عدم لطفه ولكنه ارحم لعباده من الوالد الوالدة كما ورد فى الخبر الصحيح فايجاب رحمته وحكمته لا ينافى وجوب امتنانه على عباده (ولما كان امتنانه) اى الله تعالى (على النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فوق امتنانه على ابى جهل لعنه الله اذ فعل الله لكل منهما) اى من النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وابى جهل (غاية مقدوره من الاصلح له) قيل التسوية بين النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وغيره فيما يوجب الحكمة لعطله

ك ۱ فكان لله عليها عليه تعالى ۱۲

ك ۲ ولو قال الوالد المشفق يستوجب المنة على ولده فى شفقته شرعا وعقلا مع انه لا اختيار له فى شفقته ولا تكون المنة فى شفقته الجبلية بل فى افضاله الاختيارية الناشئة منها ان وجه ذلك فيما لك ا اى ان وجدت الافعال الاختيارية من الاب واما نفس الشفقة ففيها للمنة لله لا للاب (ر) ولو كان والظاهر ان هذه المنة التى لم تكن على سبيل توبيخ المنعم عليه وتحقيره بل على تنبيه المنعم عليه لئلا يقع فى الكفران والا فالمنة على سبيل التوبيخ مذمومة عقلا وشرعا ۱۲ (كذا فى ح)

ك ۳ بالنسبة الى الحل ۱۲

القدرة والعقل والنبی لا یوجب التسویة فی فضل علیهم والله فضل انبیاءه باعطاء النبوة والعقل التام والتأیید بالملك فلذا امن علیهم فوق ما یمن علی غیرهم مع ان النبوة من موجب الحکمة (ولما کان لسؤال العصمة) ای الحفظ عن المعاصی بان یقال اللهم اعصمنی (والتوفیق وکشف الضراء) ای دفع البلاء (والبسط) اللهم ابسط (فی الخصب والرخاء) عطف تفسیر (معنی) اسم کان قیل السؤال من اسباب الحکم الموجبة للاجابة ولذا قال علیه الصلوة والسلام (ان الله حیی کریم اذا رفع عبده یدیه یستحیی ان یردهما صفرا) معنی الحیاء تغیر وانکسار یعتری الانسان من تخوف ما یعاتب به ویذم والحیاء فی حقه تعالی محال فیحمل علی مقتضاه وهو وجوب الاجابة (لان ما لم یفعله) الضمیر المستتر فی لم یفعله راجع الی الله تعالی والهاء راجع الی ما (فی حق کل واحد فهو مفسدة) ای ضد المصلحة (له) ای لکل احد (یجب علی الله تعالی ترکها) ای ترك المفسدة (ولما بقی فی قدرة الله تعالی بالنسبة الی مصالح العباد شیء اذ قد اتی بالواجب ولعمری) العمر بالضم والعمر بالفتح واحد فاذا اقسموا فتحوا العین لا غیر لان الفتح اخف علیهم وهم یکثرون القسم بلعمری ولعمرك فلزموا الاخف (ان مفاسد هذا الاصل اعنی وجوب الاصلح بل اکثر) ای مفاسد اکثر (اصول المعتزلة اظهر من ان یخفی واکثر من ان یحصی وذلك) ای الفساد (لقصور نظرهم) ای نظر المعتزلة (فی المعارف الالهیة) ای العلوم المتعلقة بذات الله تعالی وصفاته الثبوتیة والسلبیة (ورسوخ قیاس الغائب) عن الحس (علی الشاهد فی طباعهم وغایة متشبثهم) ای تمسکهم (فی ذلك) ای فی وجوب الاصلح (ان ترك الاصلح یکون بخلا وسفها) ان مع اسمه وخبره فی موضع رفع یکون خبر متشبثهم وبعضهم بنی عنایة قالوا الحکیم اذا امر بطاعته وقدر علی ان یعطی المأمور ما یصل به الی الطاعة ثم لم یفعل کان مذموما عند العقلاء معدودا من زمرة الجهال کما لو امر بالصلوة فلم یعطه القدرة لیترك بها او لم یعلمه بالصلوة هذا الامر الجیب بان هذا انما یکون فی حکیم محتاج الی طاعة الاولیاء ومعاونة الانصار (وجوابه ان منع ما یکون حق المانع) ای الاولی علی الله تعالی ان یمنع (وقد ثبت) الواو للحال (بالادلة القاطعة کرمه وحکمته ولطفه وعلمه بالعواقب)

له معنیان نفسانی وهو الذی خلقه الله تعالی فی النفوس کلها کالحیاء عن کشف العورة والجماع بین الناس وایمانی وهو ان یمنع المؤمن من فعل المعاصی خوفا من الله تعالی (تعریفات سید)

سے اللام للابتداء وعمری مبتدأ خبره محذوف وجوبا تقدیره لعمری قسمی ویمکن ان یحمل علی حذف المضاف ای لواهب عمری وکذا امثاله مما اقسم فیه بغیر الله کقوله تعالی (والشمس والقمر والیل) ویمکن ان یکون المراد بقولهم لعمری وامثاله ذکر صورة القسم لتأکید مضمون الکلام وترویجه فقط لانه اقوی من سائر المؤکدات واسلم من التأکید بالقسم بالله تعالی لوجوب البر به ولیس الغرض الیمین الشرعی وتشبیه غیر الله به فی التعظیم وذکر صورة القسم علی هذا الوجه لا بأس به کما قال علیه السلام وابیه ان صدق (فروق اسمعیل حقی)

سے الحیاء انقباض النفس من شیء وترکه حذرا عن اللوم فیه ٢

اى عواقب الامور (كلها يكون) اى المنع المذكور (محض عدل وحكمة) يكون مع اسمه وخبره فى موضع رفع بانه خبران فى قوله ان منع مايكون وقوله وقد ثبت جملة معترضة يعنى ان رعاية الاصلح لعبده حق المولى وقد ثبت انه حكيم فلو منع الاصلح عن عبده كان ذلك لحكمة فلا يجب عليه رعاية الاصلح قيل هذا انما يؤيد كلام المعتزلة لان الحكمة اذا اقتضت منع الاصلح كان منعه واجبا للحكمة كوجوب الاصلح عند حكمته ولذا قال فى الكشاف (وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم) اى ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمتك حيث جوز مغفرة الكفر ايضا اذا اقتضاها الحكمة فهم لم يقولوا بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى مطلقا بل جوز واعكسه حسب الحكمة (ثم ليت شعرى) اى علمى (ما معنى وجوب الشئ على الله تعالى اذ ليس معناه) اى معنى الوجوب (استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر) اى عدم كون معنى الوجوب استحقاق تاركه الذم والعقاب ظاهر لانه وجوب شرعى ولا شارع عليه تعالى (ولا لزوم صدوره عنه تعالى) اى صدور الفعل عن الله تعالى (بحيث لا يتمكن) اى لا يقدر (من الترك بناء) تعليل لقوله ولا لزوم (على استلزامه) اى الترك (محالا من سفه) من بيان محالا (او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه) اى لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من الترك (رفض لقاعدة الاختيار) لانه لو لم يكن البارى تعالى قادرا على فعله الى الترك لم يكن فاعلا مختارا وهو مذهب الفلاسفة (وميل الى الفلسفة الظاهرة العوار) اى الفساد لانه قول بكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو مذهب الفلاسفة والحال ان المعتزلة قائلون بان الله تعالى فاعل بالاختيار وليس لهم فيه سبيل الى الانكار (مباحث عذاب القبر) (وعذاب القبر) اى العذاب قبل الحشر ولو فى قعر البحر وحواصل الطيور وبطون السباع اى من اصول اهل الحق ان عذاب القبر ثابت (للكافرين و لبعض عصاة المؤمنين) وهم الذين ماتوا قبل التوبة ثم قيل العذاب على الروح وقيل على البدن وقيل عليهما وينبغى ان نقر بحقيقته ولا نشتغل بكيفيته (خص) اى المصنف (البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه فلا يعذب (وتنعيم اهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله تعالى) متعلق بقوله وعذاب

سلہ حيث وقع المنع من اهل فى عمله مان كان فورى ذلك المنع اصلح منه ولا يعلم هذا المنع فى الخاصه فلا لاسهامع كونه تركا الاصلح فكيف بالخالق العليم الحكيم الذى اليه يرجع الامر كله
(ابن عرس)

سلہ قيل عليه ان ما ذكره لا من جواز ترك الاصلح لاقتضائه الحكمة واشتماله على المصلحة لا يخالف مذهب المعتزلة فانهم جوزوا ترك الاصلح اذا اقتضاه الحكمة على ما قال الزمخشرى فى الكشاف وجوابه ان كلام الزمخشرى لا يدل على ان عدم المغفرة اصلح حتى يكون المغفرة ترك الاصلح بسبب اقتضائه الحكمة ووجوب عدم المغفرة عندهم لا يدل على كونه اصلح لانه يجوز ان يكون لاجل استيجاب الكفر العقاب على ما هو مذهبهم من وجوب عقاب العاصى واثابة المطيع على الله تعالى ولو سلم ان كلامه دل على ان عدم المغفرة اصلح لكن لا يلزم من تجويز المغفرة الغير الخارجة عن حكمته تعالى كما صرح به تجويز ترك عدم المغفرة الذى هو الاصلح حتى يلزم تجويز ترك الاصلح الخ (ملخصا من الحكيم وكذا فى ملخصا)

القبر وتنعیم اهل الطاعة (ولم یذکره وهذا اولی مما وقع فی عامة الکتب) ای اکثر الکتب (من الاقتصار) بیان ما (علی اثبات عذاب القبر دون تنعیمه بناء) تعلیل للاقتصار (علی ان النصوص الواردة فیه) ای فی اثبات عذاب القبر (اکثر) من النصوص الواردة من تنعیم اهل الطاعة فی القبر (وعلی ان عامة القبور کفار وعصاة فالتعذیب بالذکر اجدر) ای الیق من ذکر تنعیم اهل الطاعة ای تصریح تنعیم اهل الطاعة ایضا اولی من ترکه وکون النصوص الواردة فی عذاب القبر اکثر من النصوص الواردة فی تنعیم اهل الطاعة لا یوجب الاقتصار علی ذکر عذاب القبر دون تنعیم اهل الطاعة (وسؤال منکر ونکیر) ای من اصول اهل الحق ان سؤال منکر ونکیر سمیا بهذا الاسم لان المیت لم یعرفهما ولم یر صورة مثل صورتهما والنکیر بمعنی المنکر من نکر اذا لم یعرفه احد والمنکر بمعنی النکیر (وهما ملکان یدخلان القبر فیسئلان العبد عن ربه وعن دینه وعن نبیه) بان یقولا من ربک وما دینک ومن نبیک (قال سید ابو شجاع من المشائخ ان للصبیان سؤالا وکذا للانبیاء عند البعض) والاصح ان الانبیاء علیهم السلام لا یسئلون لان غیر النبی یسئل عن النبی فکیف یسئل عن نفسه ویسئل اطفال المؤمنین بالاتفاق وتوقف ابو حنیفة رحمه الله تعالی فی اطفال المشرکین فی السؤال ودخول الجنة وقیل یسئلون ویدخلون الجنة لیکونوا خدام المؤمنین وهم الغلمان المذکورة فی الکتاب الکریم (ثبت کل من هذه الامور الثلثة بالدلائل السمعیة لانها امور ممکنة) قید بالامکان لان الممتنع الذی اخبر به الصادق یجب تاویله کقوله تعالی ید الله فوق ایدیهم (اخبر بها الصادق) ای النبی علیه الصلوة والسلام (علی ما نطقت به النصوص قال الله تعالی النار یعرضون علیها غدوا وعشیا) النار من نار ینور نورا اذا نفر لان فیها حرکة واضطرابا والنور مشتق منها والضمیر فی علیها عائد الی النار ومعنی الغد قاول النهار ومعنی العشی هو آخر النهار من عشی العین اذا نقص نورها ومنه الاعشی؛ قال ابن عباس رضی الله تعالی عنهما عرض ارواحهم علی النار غدوا وعشیا، وقال مقاتل رضی الله تعالی عنه یعرض روح کل کافر علی منازله من النار کل یوم مرتین، وقال ابن مسعود رضی الله تعالی عنه

ا؎ قال الله تعالی وقلیل من عبادی الشکور وقال تعالی وان تطع اکثر من فی الارض یضلوک عن سبیل الله ۱۲

۲؎ لا نسؤال عن خصوص الاتی بمراتبهم الشریفة ۱۲ (ابن عرس)

۳؎ والاصح ما ذکره ابن الهمام فی المسایرة انه یسئلون اطفال المؤمنین وتوقف الامام فی اطفال المشرکین ۱۲ (درمختار) ذکر الحافظ السیوطی من لا یسئل ثمانیة الشهید والمرابط والمطعون والمیت زمن الطاعون بغیره اذا کان صابرا محتسبا والصدیق والاطفال والمیت یوم الجمعة او لیلتها والقارئ کل لیلة تبارک الملک وبعضهم ضم الیه سورة السجدة والقارئ فی مرض موته قل هو الله احد) (حاشیة در المختار لابن عابدین فی الجنائز) ۱۲ منه

۴؎ ای من الکتاب والسنة اذ لا طریق للعقل الا ادلة

عنه اى ارواحهم فى اجواف طيور سود يرون منازلهم غدوة وعشية وقال بعضهم ارواح الشهداء فى جوف طيور خضر تأوى الى قناديل معلقة بالعرش وارواح آل فرعون فى جوف طيور سود تغدو وتروح على النار والآية تدل على اثبات عذاب القبر لانه ذكر دخولهم النار يوم القيامة وذكر انه يعرض عليهم النار قبل ذلك غدوا وعشيا قوله النار يعرضون عليها فيه وجهان احدهما النار مبتدأ ويعرضون خبره والثانى ان يكون بدلا من سوء العذاب ويقرأ بالنصب بفعل مضمر يفسره يعرضون عليها تقديره يصلون النار ونحو ذلك ولا موضع ليعرضون على هذا وعلى البدل موضعه حال اما من النار او من آل فرعون (ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب) فانه لما كان اشد العذاب فى الآخرة فيكون العذاب اشد فى الدنيا قوله ادخلوا يقرأ بوصل الهمزة بكون آل فرعون منادى بحذف حرف النداء تقديره يا آل فرعون ويقرأ بقطعها وكسر الخاء بكون آل فرعون مفعولا اول اى يقول الله تعالى للملائكة يعنى يقال يوم القيامة ادخلوا آل فرعون قرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمرو ادخلوا بضم الالف وهكذا اقرأ عاصم فى رواية ابى بكر والباقون بنصب الالف وكسر الخاء فمن قرأ ادخلوا بالضم فمعناه ادخلوا يا آل فرعون اشد العذاب فصار الاول نصبا بالنداء ومن قرأ ادخلوا بالنصب معناه يقال للزبانية ادخلوا آل فرعون يعنى قوم فرعون اشد العذاب يعنى اسفل العذاب وصار الاول نصبا لوقوع الفعل عليه (وقال الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا) الفاء للتعقيب فيكون ادخالهم النار عقيب الاغراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال فى جهنم الذى فى القيامة انما هو عذاب القبر (وقال النبى عليه الصلوة والسلام استنزهوا) اى امتنعوا (من البول فان عامة عذاب القبر منه وقال عليه الصلوة والسلام يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت نزلت فى عذاب القبر اذا قيل) اى يثبت الله الخ (اذا قيل له) اى للميت (من ربك وما دينك ومن نبيك فيقول) الميت (ربى الله ودينى الاسلام ونبيى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم) والمراد بالقول الثابت كلمة لا اله الا الله (وقال عليه الصلوة والسلام اذا قبر) اى اذا وضع (الميت) هذا دليل على سؤال منكر ونكير (اتاه ملكان اسودان ازرقان

---

[1] الى يوم القيامة
[2] قوله يعرضون على النار على يوم ... يقال يا آل فرعون ... الى ... العرض ليس ... التعذيب ... على ... القلب كما فى قولهم عرضت الناقة على الحوض ... عرض الحوض على الناقة ... السلام ... عليهم ... ارواحهم بان ... الطير التى ارواحهم فى اجوافها الى النار ١٢ (شيخ زاده [illegible])
[3] ... الآية عذاب يوم القيامة على العذاب الذى ... والشبهة فى كون ... قبل الانتشار من القبور ما يدل عليه نظم الآية ... ١٢ (شرح مواقف)
[4] ... انه ليس المراد انهم يعرضون عليها فى الدنيا لان العرض المذكور فيها ما كان حاصلا فى الدنيا فثبت ان هذا العرض انما حصل بعد الموت وقبل يوم القيامة ١٢ (شيخ زاده)
[5] اول الآية فوقاه الله سيئات ما مكروا وحاق بآل فرعون سوء العذاب النار يعرضون عليها ١٢

عيناها يقال لاحدهما منكر وللآخر نكير الى آخر الحديث وقال عليه الصلوة والسلام القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران) روى اسباط عن السدى رضى الله تعالى عنه قال ليس من رجل ظالم يدخل قبره الا اتاه ملك قبيح الوجه اسود اللون منتن الريح فاذا رآه قال ما اقبح وجهك فيقول كذلك كان عملك قبيحا فيقول ما انتن ريحك فيقول كذلك كان عملك منتنا فيقول من انت فيقول انا عملك فيكون معه فى قبره فاذا بعث من قبره يوم القيامة قال له انى كنت احملك فى الدنيا باللذات والشهوات فانت اليوم تحملنى فيركب على ظهره حتى يدخله النار قال فذلك قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم ولانه يقال هذا على سبيل المثل انهم يحملون اوزارهم يعنى وبال ذلك ويقال ذفرت ظهورهم من الآثام واصل الوزر فى اللغة قال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله احسن شئ صورة واطيبه ريحا فيقول انا عملك الصالح طال ما ركبتك فى الدنيا فاركبنى انت اليوم فذلك قوله تعالى (يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا) اى ركبانا (وبالجملة الاحاديث الواردة فى هذا المعنى) اى عذاب القبر وتنعيم اهل الطاعة وسؤال منكر ونكير وفى كثير من احوال الآخرة كالميزان والصراط (متواترة المعنى وان لم يبلغ آحادها حد التواتر) اى متواترة بطريق الاجمال وان كانت جزئياتها لا تبلغ حد التواتر (وانكر عذاب القبر) وتنعيمه وسؤال منكر ونكير (بعض المعتزلة والروافض) اى الروافض العلوية قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالى الى على رضى الله تعالى عنه وان جبرائيل عليه الصلوة والسلام قد اخطأ ويصلون عليه مع الجماعة تقول قال الله تعالى عز وجل (محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار) الآية وقال الله تعالى (ما كان محمد ابا احد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين) واستدلوا بقوله تعالى (لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى) اى الموت فى الدنيا وقوله تعالى (امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين) ولو كان فى القبر احياء لكان الاحياء ثلاثا فى الدنيا وفى القبر وفى الحشر لان حيوة القبر بعدها الموت والاماتة اثنتين فى الدنيا وفى القبر واجيب بان اثبات الواحدة والاثنين لا ينافى المزيد وقوله امتنا اثنتين فالموتان فى الدنيا والقبر وكذا الاحياء وتوجيه

له واكثر المتأخرين منهم نسبه اليهم وقالوا المنقول ضرار بن عمرو وهم بريئا منه (ابن عرس)

كله المنكرين بان نحشر الموتى الا لو صدرت اموات نعمة انقضاء آجالنا واحييتنا اثنتين الاحياءة الاولى والاحياءة البعث وقيل الاماتة الاولى عند انخرام الاجل والثانية فى القبر بعد الاحياء للسؤال والاحياءان ما فى القبر والبعث اذ المقصود اعترافهم بما غفلوا عنه ٢ (قاضى)

فوجب ان يفسر الاماتتان بالاماتة عقيب حيوة الدنيا والاماتة عقيب حيوة القبر للسؤال فانهم بعده فاسكنوا فى القبر يموتون ثانيا الى ان ينفخ للبعث وان يفسر الاحياءتان بالاحياء فى القبر وما كانت يوم البعث لا الاحياءة الاولى لان الاعتراف بما لم يكن بعد الانكار وعلى هذا يكون معنى الاماتة ظاهرا غير محتاج الى التاويل ٢ (شيخزاده)

الآخرة الا انها معاينة عند قولهم احييتنا اثنتين اثبات الواحد في الاية الاولى بطريق
الحصر فينفي الزيادة واجيبوا القبر لمعصية الى الحشر والا لما اسعى عذابه
وتنعيمه لكن حياته كالموت بالنسبة الى حيوة الحشر فيصح القول بان الاحيا اثنان
(ولان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه محال) وجوز بعض المعتزلة له
تعذيب الموتى بلا حيوة لان الحيوة ليست بشرط لادراك التنعيم والتعذيب ۔
اجيب بان ادراك الجماد غير معقول ۔ قال ابن الراوندي كل ميت حي مدرك
لكن اعجزته الآفة من الافعال الاختيارية ۔ اجيب عن الاول بان انفكاك
الادراك عن الحيوة لا يعقل اصلا وانفكاك الحيوة مع الادراك عن الافعال
الاختيارية معقول كما في المحبوس فلعل الروح بعد خراب البدن لم يبق
تعلقه بعضه لكن لا يتحرك به لعدم كون العضو في حكمه وتصرفه
(والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء) اي اجزاء الميت
(او بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك الالم او لذة التنعيم) اتفق اهل الحق
على انه تعالى يعيد في القبر حيوة لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح ام لا
واستلزام الحيوة بلا روح ممنوع وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي منشأ
الافعال الاختيارية قيل ارتكاب المعاصي انما هو لاختيار الروح وشعوره فلا بد
من عوده لتعذيبه ۔ وجوابه ان تعذيب الروح لا يحتاج الى عوده الى البدن
(وهذا لا يستلزم) هذا جواب سائل وهو ان يقال ان في خلق الله تعالى
نوعا من الحيوة لزم اعادة الروح المؤدية الى التناسخ الجديد ولزم ان يتحرك
الميت ويضطرب في قبره ولزم ان يرى اثر العذاب عليه واللوازم كلها
باطلة وكذا الملزوم فاجاب عنه بقوله (وهذا لا يستلزم اعادة الروح
الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه) اي على الميت بهذا
شروع الجواب من شبه المنكر بانا نضع الميت في قبره ونشاهده باقيا بحاله ونضع
الميت في صندوق ضيق لا يسع فيه جلوسه والقاعد لم يبين ان القادر
على احيائه قادر على ابقائه بحاله وعلى توسيع الصندوق او تضييقه واتفق
اهل الحق على ان الله تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية
فلهذا لا يعرف حياته ولا يشكل عليه جوابه لمنكر ونكير لان
الروح ينطق بسمع كنطق الانسان والملك يسمعه (حتى
بنطقه

سله
لان من اهل
النار في
القبر الكفر
حاضر على
انتفاء القلب
والنسمة
مع ان
الاصحاب
بنزول
جبرائيل
بالامور
وما
كانوا
يشاهدون ه
(شرح
اصابة
زنجاني)
واصحاب
السكتة
كذلك

ان الغريق) هذا دليل على عدم الاستلزام (في الماء والمأكول في بطون الحيوانات
والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب
ملكه) وهو عالم الشاهد المحسوس (وملكوته) وهو عالم الغيبات
(وغرائب قدرته وحكمته لم يستبعد امثال ذلك فضلا عن الاستحالة)
وعجب فضلا عما هو المحال او عن الصعود (واعلم) كأنه جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال لم افرد المصنف احوال القبر بالذكر ولم يدرج في بحث احوال
البعث بل هو متوسط بين احوال الدنيا والآخرة فاجاب بقوله واعلم (انه
لما كان احوال القبر مما هو متوسط) لانها نهاية الدنيا وبداية الآخرة
(بين امر الدنيا والآخرة افردها) المصنف (بالذكر ثم اشتغل ببيان
حقية الحشر وتفاصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل) اي ما يتعلق
باحوال الآخرة (انها امور ممكنة اخبر بها الصادق) اي الرسول صلى الله تعالى
عليه وسلم (ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقية كل
منها تحقيقا وتاكيدا واعتناء بشانه) يعني ان المصنف لم يصرح بحقية كل
واحد من احوال الآخرة وعذاب القبر بل اكتفى بان يقول ثابت مرة واحدة
وصرح بحقية كل واحد من احوال الآخرة بان ذكر بازاء كل واحد
منها قوله حق فقال (والبعث) هو ان يبعث الله تعالى الموتى) جمع ميت
(من القبور بان يجمع اجزاءهم الاصلية) وهي الاجزاء التي تكون للحيوان
خلقته عليها وهي باقية من اول العمر الى آخره (ويعيد الارواح اليها
حق لقوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة) في جواب من يحيي
العظام وهي رميم (وقوله تعالى ثم انكم يوم القيامة تبعثون الى غير
ذلك من النصوص القاطعة الناطقة الدالة بحشر الاجساد وانكره) اي
البعث (الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه) يعني شبهة الفلاسفة
ان حشر الاجساد لا يتم الا مع القول بصحة اعادة المعدوم لكن هذا محال لانه
لو تصور ان يكون المعاد عين الاول ولم يبق المعدوم معينا ولا اثر حتى يعاد قلنا
المعاد ثم ان جاز الوجود بعد وجوده فجواز وجوده اما ان يكون لذاته او لمعنى
لا جائز ان يكون لمعنى والا لزم التسلسل واذا كان جواز وجوده لذاته
بقي جوازه ثانيا كما لم يمنعه اولا ثم العدم يقتسم في علم الله تعالى

قوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم الآية في سورة يس وفيه تقبيح بليغ لانكاره حيث عجبه منه بان رتب مناقضة الملك الجبار على خلقه من هو اصله من اقذر الاشياء (قاضي وشيخ زاده)

قوله نزل هذه الآية حين خاصم النبي عليه السلام ابي بن خلف واتاه بعظم قد رم وبلي وفتته بيده وقال يا محمد اترى ان الله يحيي هذا قال يبعثك ويدخلك النار فانزل الله هذه الآية (شرح زنجاني)

الی ما سبق له الوجود والی ما لا یسبق له الوجود کما ان المعدوم الاول ینقسم الی ما سیوجد والی ما لا یوجد فمعنی الاعادة ان یبدل الله تعالی بالوجود المعدوم الذی سبق له الوجود وبعبارة اخری لان الشیٔ اذا عدم فانه بعد العدم جائز الوجود والله تعالی قادر علی جمیع الجائزات فوجب القطع بکونه قادرا علی اعادته بعد العدم (وهو مع انه دلیل لخصم علیه) ای علی امتناع اعادة المعدوم (ویتعلق به غیر مخل بالمقصود) قوله وهو مبتدأ غیر مضر خبره (لان مرادنا) بالبعث (ان الله تعالی یجمع الاجزاء الاصلیة) التی صار منها حال التولد وهو العناصر الاربعة (للانسان ویعید روحه الیه سواء سمی ذلک اعادة المعدوم او لم یسم) اعلم انهم اختلفوا ان حشر الاجساد بالایجاد بعد الفناء بالکلیة او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختیار امام الحرمین اذ لم یدل قاطع سمعی علی تعیین احدهما احتج من قال بالایجاد بعد الفناء بالکلیة باجماع الصحابة وقوله تعالی (کل شیٔ هالک الا وجهه) وقوله تعالی (کل من علیها فان) اجیب عن الاول بان الظاهر من الصحابة رضی الله تعالی عنهم لم یخوضوا فی البحث عن کیفیة فناء العالم وعن الآیات بان هلاک الشیٔ خروجه عن الصفات المطلوبة منه ولکن الفناء عرفا والخروج عنها یحصل بتفرق فی الاجزاء وان بقی دلالته علی وجود الصانع وقوله تعالی (هو الاول والآخر) معناه هو الاول من کل شیٔ وهو الآخر منه فلا یدل علی فناء العالم بالکلیة وقیل معناه التفرد بالالوهیة وصفات الکمال (وبهذا سقط) هذا اشارة الی قوله لان مرادنا بالبعث ان الله تعالی یجمع الاجزاء الاصلیة (ما قالوا) ای قال الفلاسفة فی دلیل امتناع اعادة المعدوم وبینه وامتناع حشر الاجساد (انه لو اکل انسان انسانا) آخر (بحیث صار) الماکول (جزأ منه) ای من الآکل (فتلک) التاء بمعنی الهاء واللام بمعنی ذا والکاف مشار الیه وکلاهما اشارة الی المؤنث (الاجزاء) ای الاجزاء التی کانت الماکول ثم صارت جزأ الآکل (اما ان تعاد فیهما) ای فی الانسانین (وهو محال) لاستحالة ان یکون جزء واحد بعینه فی آن واحد فی شخصین متباینین (او فی احدهما فلا یکون الآخر معادا بجمیع اجزائه وذلک) اشارة الی بیان سقوط ما قالوا (لان المعاد

علة جواب عن القدیر تسلیم الامتناع المذکور وحصل مطلوبنا من اثبات حشر الاجساد (ابن عرس)

مذهب کثیر من علماء الاسلام الی القول بالمعاد الروحانی والجسمانی جمیعا ذهابا الی ان النفس جوهر مجرد یعود الی البدن وهذا رای کثیر من الصوفیة والشیعة والکرامیة وبه یقول جمهور النصاری والتناسخیة الا ان الفرق ان المسلمین یقولون بحدوث الارواح وردها الی الابدان لا فی هذا العالم بل فی الآخرة والتناسخیة بقدمهما وردها الیها فی العالم وینکرون الآخرة وما فیها من الجنة والنار وغیر ذلک وانما نبهت علی هذا الفرق لانه یغلب علی طباع العامة ان هذا المذهب یجب ان یکون کفرا وضلالا لکونه مذهب التناسخیة والنصاری ولا یعلمون ان التناسخیة انما یکفرون لانکارهم القیامة والجنة والنار والنصاری لقولهم بالتثلیث کذا فی نهایة المعقول (شرح مقاصد)

انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والاجزاء المأكولة فضلة فى الآكل لا اصلية) فانا نعلم ان الانسان باق مدة والاجزاء التى يحصل من الغذاء تتزايد عليه وتزول وتنقص وكذا السمن والهزال وسائر الاوصاف فيجوز ان يقال لا اعادة لها لانها ليست من اركان اصل الخلقة (فان قيل من طرف الفلاسفة هذا) اى البعث (قول بالتناسخ) والطائفة التناسخية هم القائلون بتعلق روح الانسان ببدن انسان آخر نسخا وببدن حيوان آخر مسخا وبجسم نباتى فسخا وبجسم جمادى رسخا والنسخ فى اللغة ازالة الصورة عن الشئ و اثباتها لغيره كنسخ الظل للشمس (لان البدن الثانى ليس هو الاول لما ورد فى الحديث من ان اهل الجنة) من بيان لما (جرد مرد) قال عليه الصلوٰة والسلام (يدخل اهل الجنة جردا مردا مكحلين ابناء ثلاث وثلثين) عن معاذ بن جبل. الجرد جمع الاجرد وهو الذى لا شعر على جسده والمراد هو غلام لا شعر على ذقنه وقيل ان حمل جرد على سوى الذقن وجاء مرد مبين الذقن كان تغيير الوضع الجرد وان حمل على العموم كان مرد صفة لجرد لم يسد لان الجرد قد يتناوله بعمومه فلا حاجة اليه قيل ان ينوى به التقديم اى مرد جرد يحمل المرد على المعهود والجرد على سائر الاعضاء سوى الرأس هذا الحديث يؤيد كون البدن الثانى غير الاول بحسب الشخص وكذا قوله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) اتفقوا فى ان الاطفال يحشرون بعد نفخ الصور فى تلك الصورة واما قبله فقد قالوا بانه طفل (وان الجهنمى ضرسه مثل جبل احد) قال اهل اللغة اصل جهنم جهنام وهى بئر لها قعر بعيد لحذف الالف وشد النون فسمى جهنم وقيل معرب «كه افكن» يعنى گلخن حمام (ومن ههنا) اى من ان يكون القول بالبعث قولا بالتناسخ (قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ) اى ثابت (قلنا) من طرف اهل الحق (انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول) فحينئذ لم يكن المغايرة بينهما (وان سمى مثل ذلك) اى تعلق النفس للبدن الثانى الذى هو المخلوق من الاجزاء الاصلية للبدن الاول (تناسخا كان نزاعا فى مجرد الاسم) اى النزاع يكون لفظيا غاية ما فى الباب هذا المثل اعادة الروح

ــــــــ

۵۱ مرد بالضم جمع امرد (اختری)

۵۲ آخر الحديث كحل لا يفنى شبابهم و لا تبلى ثيابهم (مصابيح)

۵۳ اخرجه المسلم من حديث ابى هريرة (ابن عرس)

وتسميتهم تناسخا (ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن) اى الذى هو المخلوق من الاجزاء الاصلية (بل الادلة قائمة على حقيته) اى حقية اعادة الروح (سواء سمى تناسخا اولا . والوزن حق) اى من جملة اصول اهل الحق ان وزن الاعمال الكفار والمسلمين حق (بقوله تعالى والوزن يومئذ الحق) فيه وجهان احدهما والوزن مبتدأ يومئذ خبره والعامل فى الظرف محذوف اى الوزن كائن يومئذ والحق صفة للوزن او خبر مبتدأ محذوف والثانى ان يكون الوزن خبر مبتدأ محذوف اى هذا الوزن ويومئذ ظرف ولا يجوز على هذا ان يكون الحق صفة لئلا يفصل بين الموصول والصلة (والميزان عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال) ذهب كثير من المفسرين على ان له كفتين ولسانين وساقين وقد ورد فى الخبر الصحيح تفسيره بذلك (والعقل قاصر عن ادراك كيفيته) فما يستحيل كيفيته يجب تاويله عند المعتزلة لا عند اهل السنة كمسئلة الرؤية بخلاف ما يستحيل ذاته حيث يجب تاويله اتفاقا كمسئلة الجهة والجسمية (وانكره المعتزلة) ذاهبين الى ان المراد بالوزن فى الآية هو العدل او الادراك فميزان الالوان هو البصر والاصوات السمع والمعقولات العقل فلهذا ذكره بلفظ الجمع قال الله تعالى (فاما من ثقلت موازينه) الآية والا فالمشهور ان الميزان واحد . اجيب بان الجمع للتعظيم وقيل لكل مكلف ميزان قيل الظاهر ان تعتبر تعدده بالنظر الى الاشخاص وان اتحد ذاته (لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها لم يمكن وزنها) اى لانسلم اولا ان اعادة الاعمال ممكنة ولئن سلمنا انها ممكنة ولكن لا يمكن وزنها لانها ليست لها خفة ولا ثقالة لانهما لا يكونان الا بماله مقدار ولا مقدار للاعمال (ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث والجواب) عن استدلال المعتزلة (انه قد ورد فى الحديث ان كتب الاعمال) اى الصحائف التى كتبت الحفظة فى الدنيا (هى التى توزن فلا اشكال) هذا جواب عن الاستدلال الاول . وروى عن ابن عباس رضى الله عنه يوزن الحسنات والسيئات فى الميزان فاما المؤمن فيؤتى بعمله فى احسن صورة فيثقل حسناته على سيئاته واما الكافر فيؤتى بعمله فى اقبح صورة ويثقل سيئاته على حسناته وقال بعضهم لا يوزن اعمال

سله
يعنى كيفية الوزن به لا الى وجوده .

كله فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون الآية فى اول سورة الاعراف

كله
وميزان كل شى بحسبه حتى ان ميزان الشعر العروض وميزان النظر المنطق وميزان الاعراب النحو (ابن عرس)

كله
فبعضهم اماله وبعضهم قال بالجواز دون الوقوع (ابن عرس)

ھه
بالميزان الحسى لانه لا جرم لها

الكفار وانما يوزن الاعمال التى بازائها الحسنات وقيل انه سبحانه وتعالى يخلق فى كفة ميزان السعداء ثقلة وفى كفة ميزان الاشقياء خفة وهى علامة السعادة والشقاوة وقيل يجعل الحسنات اجساما لطيفة نورانية والسيئات اجساما كثيفة ظلمانية ٭ قال ابوبكر رضى الله تعالى عنه انما ثقلت موازين من ثقلت موازينه يوم القيامة باتباعهم فى الدنيا الحق وثقلت عليهم وحق للميزان لا يوضع فيه الا الحق ان يكون ثقيلا وانما خفت موازين من خفت موازينه يوم القيامة باتباعهم فى الدنيا الباطل وخفت عليهم وحق للميزان لا يوضع فيه الا الباطل ان يخف (وعلى تقدير تسليم) هذا جواب عن الاستدلال الثانى للمعتزلة (كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض والعلل فى الوزن حكمة) غرض الحكمة احكام الشئ واصلاحه عن الخلل (لا نطلع عليها) يعنى لا نسلم اولا ان افعال الله تعالى التى من جملتها الوزن معللة بالاغراض والعلل الغائية بل انما ليست معللة بها فيجوز ان يوزن الاعمال وان كانت معلومة له تعالى ولئن سلمنا انها معللة بها والعلل فى الوزن بعد كون الاعمال معلومة له حكمة لا نعلمها (وعدم اطلاعنا على الحكمة لا يوجب العبث ٭ والكتاب) اى من جملة اصول اهل الحق ان الكتاب حق والثبت اى المكتوب (فيه طاعات العباد ومعاصيهم يؤتى) صفة الكتاب ايصال (للمؤمنين بايمانهم وللكفار بشمائلهم وو راء ظهورهم) من القوله تعالى (ونخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا) اى مفتوحا وقوله تعالى نخرج يقرأ بضم النون ويقرأ بياء مضمومة وياء مفتوحة وراء مضمومة وكتابا حال على هذا اى نخرج عمله مكتوبا ويلقاه صفة الكتاب ومنشورا حال من الضمير المنصوب ويجوز ان يكون نعتا للكتاب (وقوله تعالى فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا) اى سهلا لا يناقش فيه كما يناقش اصحاب الشمال (وسكت عن ذكر الحساب) يعنى لم يقل الصحف والحساب حق والحال انه من جملة اصول اهل الحق (اكتفاء بالكتاب) والحكمة فى الكتاب ان المكلف اذا علم ان اعماله تكتب عليه وتعرض على رؤس الاشهاد كان ازجر عن المعاصى وان العبد اذا وثق بلطف سيده واعتمد على عفوه وستره لم يحتشم احتشامه من خدمة المتطلعين عليه

له هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون الآية حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا (الحديث) ٭ له لان الكتاب من احوال المحاسبة فاكتفى بذكره وكذا من احوالها شهادة الشهود البشرة الالسنة والايدى والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام كل ذلك ثابت بالنصوص ٭ ومنها تغير الالوان يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ٭ ومنها التالة بالسعادة والشقاوة ٭ والحكمة فى هذه المحاسبة واحوالها مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة فى لذات هؤلاء ومسرتهم والام اولئك واحزانهم ٭ ثم فى هذا ترغيب فى الحسنات وزجر عن السيئات ٭ وهل يظهر اثر هذه الاهوال فى الانبياء والاولياء ومسلك الصلحاء فيه تردد ٭ والظاهر السلامة تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ٭ وقيل ان خوف الاكابر خوف اجلال واعظام وان كانوا آمنين من الفزع ٭ وبه يحصل الجمع بين الايات والاحاديث المتعارضة (حاشيه كنغروى)

(وما ذکرہ المعتزلۃ زعما منھم انہ عبث والحساب ما مر و والسؤال حق) ای من جملۃ
اصول اھل الحق ان سؤال اللہ تعالی عن العباد حق (لقولہ علیہ الصلوۃ والسلام
ان اللہ یدنی المؤمن) ای یقربہ قرب کرامۃ لاقرب مسافۃ لان اللہ تعالی
متعال عنہ (فیضع علیہ کنفہ) ای حفظہ بدلیل عصمتہ الکنف الجانب و
جناح الطیر کنفہ الساتر یقال فی کنف الاسماء ای فی حفظہ وصیانتہ
(ویسترہ) عطف تفسیر (فیقول) اللہ تعالی (اتعرف ذنب کذا اتعرف
ذنب کذا فیقول) العبد (نعم ای رب حتی قررہ بذنوبہ) ای جعلہ مقرا
بان اظھر لہ ذنوبہ والجأ الی الاقرار بھا (ورای فی نفسہ) ای رای المؤمن فی نفسہ
والواو للحال (انہ قد ھلک قال اللہ تعالی سترتھا) ای الذنوب (علیک فی
الدنیا وانا اغفرھا لک الیوم) تقدیم انا یفید التخصیص لان الذنوب لا یغفرھا
یومئذ الا اللہ وانما لم یقل انا سترتھا علیک لان الستر فی الدنیا کان باکتساب
العبد ایضا (فیعطی کتاب حسناتہ واما الکفار) ھذا الخ من تتمۃ الحدیث
(والمنافقون فینادی بھم علی رؤس الخلائق) ای وسط الخلائق (ھؤلاء الذین
کذبوا علی ربھم الالعنۃ اللہ علی الظالمین) والکذب ھو الخبر عن الشیء علی
خلاف ما ھو بہ وہ الا حرف یفتح بہ الکلام لتنبیہ المخاطب وقیل معناہ
حقا اصل اللعنۃ البعد والطرد یقال الشیطان اللعین لبعدہ عن الرحمۃ
اذا تلاعن اثنان فان کان احدھما مستحقا اللعنۃ رجعت اللعنۃ الیہ وان
لم یستحق احدھما اللعنۃ ارتفعت اللعنۃ الی السماء فلم تجد ھناک موضعا
تقصد فترجع الی الذی تکلم بھا ان کان اھلا وان لم یکن اھلا لذلک رجعت
الی الکفار وفی بعض الروایات الی الیھود ھذا السؤال فی الموقف عند الحساب
واما قولہ تعالی (لا یسئل عن ذنبہ انس ولا جان) فحین حشروا من قبورھم
الی الموقف قبل مواقف القیامۃ الف سنۃ وقیل خمسون الفا وقیل علی المؤمنین
الف سنۃ والکافرین خمسون الفا وقد ورد فی الحدیث انہ یکون علی المؤمنین
قدر صلوۃ مکتوبۃ صلوھا فی الدنیا (والحوض حق) ای من جملۃ اصول
اھل الحق الحوض حق (لقولہ تعالی انا اعطیناک الکوثر) قال علیہ
الصلوۃ والسلام (الکوثر نھر فی الجنۃ وعدنیہ ربی) وقیل
انہ حوض فی الجنۃ وقیل اولاد النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم

سلہ
اخرجہ الشیخان من
حدیث ابن عمر رضی
اللہ عنھما (ابن فرہی)

سلہ
وفی البخاری فی کتاب
المظالم وفی التفسیر
والادب
(مشکوٰۃ ص ۴۸۵)

سلہ
قولہ تعالی انا اعطیناک
الکوثر یشیر الی ان
الکوثر ھو الحوض
والاصح انہ نھر فانہ
فی الجنۃ والحوض فی
الموقف (خیالی)
ولا نزاع فی وجود
حوض فی الجنۃ حاصل
من الکوثر بل النزاع
فی حوض الموقف قال
القرطبی الحوض
حوضان حوض
قبل الصراط وقبل
المیزان علی الاصح
فان الناس یخرجون
من قبورھم عطاشا
فیردونہ قبلھما
والثانی فی الجنۃ وکلاھما
یسمی کوثرا صرفا فیندفع
النزاع والظاھر ان
الکلام الشامخ مبنی علیہ
(حاشیہ کستلی)
سلہ الخیر الکثیر
من العلم والعمل وشرف
الدارین (قاضی)

واتباعه له وعلماء احملوا القرآن (وقوله عليه الصلوة والسلام حوضى مسيرة شهر وزواياه) اى اطرافه (سواء وماءه) والاصل فى ماء موه لقولهم ماهت الركية تموه وفى الجمع امواه فلما تحركت الواو وانفتح ما قبلها قلبت الفا ثم ابدلوا من الهاء همزة وليس بقياس (ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه) جمع كوز (اكثر من نجوم السماء) والهمزة فى السماء بدل من واو قلبت همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة (من شرب منها فلا يظمأ) اى لا يعطش (ابدا والاحاديث فيه) اى فى اثبات الحوض (كثيرة) فان قلت اذا لم يظمأ ابدا انقطع استلذاذه . قلت يجوز استلذاذه بجهات اخر غير قطع العطش او معناه من شرب منه وقد قدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظمأ ابدا (والصراط حق) اى من جملة اصول اهل الحق ان الصراط حق (وهو جسر ممدود على متن) اى ظهر (جهنم ادق من الشعر واحد من السيف يعبره) اى يمر (اهل الجنة وتزل فيه اقدام اهل النار) اعلم ان الصراط صورة صراط الله الذى وضعه شريعة لعباده فى الدنيا فمن استقام فى الشريعة جاز عليه ومن لم يستقم فقد زلق الى دركات النار وكل عمل يكسب فى الدنيا يتمثل بصورة يناسبها يوم الحشر ولذا قال عليه الصلوة والسلام يحشر الناس يوم القيامة عشرة اصناف فى صورة الخنزير والقردة ونحو ذلك وفى صورة القمر ليلة البدر وذلك بحسب اعمالهم الحسنة والسيئة (وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن العبور عليه وان امكن فهو تعذيب المؤمنين ذاهبين الى ان المراد طريق الجنة والنار والمشار اليهما بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم) وقوله تعالى (فاهدوهم الى صراط الجحيم) وقيل الادلة الواضحة وقيل العبادات من الصلوة والزكوة ونحوهما (والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه ويسهله) عطف تفسير (على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف) اى اللامع (ومنهم كالريح الهابة ومنهم كالجواد) هو الفرس الذى يتحرك بسرعة (الى غير ذلك مما ورد فى الحديث) كالمشى على الساق والطيران فى الهواء (والجنة حق) الجنة المرة من الجن وهو مصدر جنه اذا ستره سمى بها الشجر المظلل لالتفاف اغصانه للمبالغة كانه يستر ما تحته سترة واحدة ثم سمى بها

له قوله من شرب منها فلا يظمأ ويجوز ان لا يشرب الا من قدر له عدم دخول النار (خيالى) دفع لما يمكن ان يقال من ان المؤمن اذا كان فى الموقف على المختار وكان الواردون شاربين منه الامن ارتد كما فى الاحاديث ثم دخل الفسقة منهم النار يلزم ان لا يظمأ وحاصل دفعه اولا يجوز ان لا يشرب منه الفسقة من الامة كالمرتدين وهذا قريب الى العقل ولذا قدمه لكنه مخالف لما فى الاحاديث الصحيحة من ان الممنوعين عن الحوض فى الموقف ليسوا الا المرتدين وثانيا بانا لا نسلم بان الظمأ لازم لتعذيبهم بالنار فاذا شربوا ثم دخلوا النار بفسقهم يكون عذابهم فيها بما عدا الظمأ وقيل الشرب للفسقة يكون بعد نجاتهم من النار وهذا قريب الى الوجه الاول وجمع بين الروايات لكن لا بد له من سند (كشفرى)

البستان لما فيه من الاشجار الكاثفة الملتفة ثم دار الثواب لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه ستر في الدنيا ما اعد فيها للبشر من النعم (والنار حق لان الآيات والاحاديث الواردة في بيانهما اشهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى) لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى (عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى) ولقوله عليه الصلوة والسلام (سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع) والحق تفويض علمه الى العليم الخبير قيل ان جنة المأوى بعض الجنان ولو سلم انها الكل عند سدرة المنتهى لا يستلزم كون كل جزء منه عندها فان الارض عندك وليس كل جزء منها عندك واما الحديث فانما بين سقف الجنة لا الجنة بل الظاهر ان الجنة ظهور جمال الحق والنار ظهور جلاله بای محل كان الا يرى ان المصلوب في الهواء والماكول في البطون يعذب بالنار او يتنعم بالجنة اتفاقا ومثل هذا لا يقتضي تعيين المحل ولكن يدل بجهة على هذا ما روى انه عليه الصلوة والسلام صلى صلوة الخوف فقالوا يا رسول الله رأيناك في الصلوة تناولت شيئا ثم تأخرت فقال عليه الصلوة والسلام اني رأيت الجنة فتناولت منها عنقودا ولو اخذته لاكلتم منه ما بقيت الدنيا وقال عليه الصلوة والسلام (الجنة اقرب الى احدكم من شراك نعله وكذا النار) (تمسك المنكرون) اى الفلاسفة (بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض وهذا في عالم العناصر محال) لان عالم العناصر اصغر من الجنة الموصوفة فالاكبر لا يكون موجودا في الاصغر لانه لا يسعه (او) كانت موجودة (في عالم الافلاك او في عالم اخر خارج عنه) وهو ايضا محال (مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل) على الافلاك واعلم ان الحكماء القائلين بعالم المثال يقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع لكن قالوا في عالم المثال لا من جنس المحسوسات كما قال الاسلاميون (قلنا هذا مبنى على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه في موضعه وهما) اى الجنة والنار (مخلوقتان الآن موجودتان تكرير وتأكيد) لان قوله موجودتان يعلم من قوله مخلوقتان (وزعم اكثر المعتزلة انهما تخلقان يوم الجزاء) وتمسكوا بانهما لو وجدتا الآن في عالم العناصر او في عالم الافلاك او في عالم اخر والكل محال كما قاله الحكيم ولئن م

ـــــــــــــــ

له اعلم ان قول هذا القائل يلوح عليه الالحاد والزيغ يظهر من فساد كلام وينادى بان كلام باطل ولا يعتقد بمثل اهل الرؤية وارباب الصدر السليم وحسن الاعتقاد (احمدى)

له الذى شانه ذلك وجوده ...

له قلت اذا كانت الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش كما هو ظاهر الحديث يكون عرضها كعرض السماء والارض من غير اشكال (جلال) قال عليه السلام ما السموات السبع والارضون السبع مع الكرسي الا كحلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة والآية غير محمولة على الحقيقة بل الظاهر انها كناية عن انها اوسع من السموات والارض (كلنبوى)

من دلیلهم نفی وجودهما مطلقا قال فی شرح المقاصد لزوم ذلک ممنوع لان المراد هذا العالم والجنة والنار لا یستلزم خرق الافلاک فیہ تامل (لنا قصة آدم وحواء علیہما السلام) وذلک ان اللہ تعالی لما خلق آدم واسکنه الجنة التی علیه النوم فکان آدم علیه السلام بین النوم والیقظة خلق من ضلع من اضلاعه الیسری حواء فلما استیقظ فقیل یا آدم ما هذا قال المرأة لانها خلقت من المرء فقیل ما اسمها قال حواء لانها خلقت من حی وقیل انما سمیت حواء لانها کان علی شفتیها حوة یعنی خال وقیل لان لونها یضرب الی السمرة فسمیت حواء من قولک احوی کقوله عز وجل (فجعله غثاء احوی) وآدم اسم اعجمی کآزر وشالخ واشتقاقه من الادمة بالفتح بمعنی الاسوة او من ادیم الارض لما روی عنه علیه الصلوة والسلام وانه قبض قبضة من جمیع الارض سهلها وحزنها فخلق آدم او من الادم والادمة بمعنی الالفة (واسکانهما الجنة) وکذا اخراجهما من الجنة فکذا النار اذ لا قائل بالفصل (والآیات الظاهرة فی اعدادهما مثل اعدت للمتقین واعدت للکافرین) بلفظ الماضی وقوله علیه الصلوة والسلام حکایة عن اللہ تعالی قال تعالی اعددت لعبادی الصالحین مالا عین رأت ولا اذن سمعت ولا خطر علی قلب بشر اذ لا ضرورة فی العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالی تلک الدار الآخرة نجعلها للذین لا یریدون علوا فی الارض ولا فسادا) فان عورض من جانب المعتزلة بان یقال وان دل دلیلکم علی ان الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان ولکن عندنا ما ینفیه وهو قوله تعالی (تلک الدار الآخرة نجعلها) الآیة فانها تدل علی انهما غیر مخلوقتین الآن (قلنا) ای فی الجواب عن المعارضة (یحتمل الحال والاستمرار) یعنی ان هذه الآیة یحتمل ان تکون للاستقبال ویحتمل ان تکون للحال والاستمرار ومفهوم حکم انما یلزم ان لو کان المراد الاستقبال دون الحال والاستمرار والاحتمال لا یتم المقصود ویحتمل ان یکون الجعل بمعنی التملیک والتخصیص لا الخلق فلا یصلح حجة لهم (ولئن سلم فقصة آدم تبقی سالمة عن المعارضة) ای ولو سلم انه للاستقبال وانه معارض لقوله تعالی (اعدت للمتقین) و (اعدت للکافرین) ولکن قصة آدم وحواء تبقی سالمة عن المعارضة تکون الجنة

له فان قلت هذا الدلیل لا یلیق بالقائلین بوجود الجنة والنار یوم العرض والجزاء لانه علی تقدیر تمامه ینفی وجودهما مطلقا قلت ممنوع بل یکون ذلک بافناء هذا العالم بالکلیة وایجاد عالم آخر فیه الجنة والنار وغیرهما من الانسان وسائر العنصریات من غیر لزوم و التیام خرق وسائر المحالات (شرح مقاصد) ویمکن ان یقال مراد شارح المقاصد توجیه کلام القوم حیث ذکروا فی کتبهم هذا التمسک لبعض المعتزلة من ان ذلک البعض اذا تمسک بهذه الادلة المبنیة علی جمیع اصول الفلسفة غایته ان یقال ان العالم مادام علی هذه الحالة من کونه کری الشکل لا یمکن وجود الجنة والنار فیه للزوم اللوازم التی ذکرها الا ان یفنی بالکلیة ویخلق عالم آخر فیه الجنة والنار (حاشیه کنفروی)

له استدلال علی الوجود الآن۔

والنار مخلوقتين الآن ومن زعمكم ان الجنة لم تخلقان بعد قال انه بستان
في ارض فلسطين او بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم
وحمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما في قوله تعالى (اهبطوا مصرا)
وفيه نظر وركاكة لان الهبوط قد يستعمل للانتقال لكن الظاهر امتناع حقيقته
الا استبعاد ما هنالك ليس كذلك (وقالوا) اى المنكرون على عدمهما (لانه
لو كانتا موجودتين لما جاز هلاك) الهلاك في الاصل انتهاء الشئ في الفساد
(اكل الجنة) اى الثمر الذي يؤكل بمعنى المأكول (لقوله تعالى اكلها دائم
لكن اللازم) اى دوام اكل الجنة (باطل لقوله تعالى كل شئ هالك الا
وجهه قلنا) المنفى في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه لان المراد بالاكل
المأكول وهو ثمار الجنة باتفاق المفسرين وذلك غير دائم ضرورة فنائه
عند اهل الجنة باكلهم (وانما المراد) بقوله اكلها دائم (الدوام بانه اذا فنى منه
اى من اكل الجنة (شئ جئ ببدله) يعني المراد بالدوام الدوام بالنوع لا الدوام بالجزء
والشخص (وهذا) اى الدوام المذكور (لا ينافي الهلاك لحظة على ان
الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفي) في الهلاك (الخروج عن الانتفاع
به) كما في حين الهلاك (ولو سلم) اى وان سلمنا ان الهلاك يستلزم الفناء
(فيجوز ان يكون المراد به) بقوله (كل شئ هالك الا وجهه) (ان كل ممكن
فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي
بمنزلة العدم) قال بعض ارباب المكاشفة لا وجود الا الواجب لكن
ينعكس ظله في مرايا الماهيات فظن انها موجودة فكل ممكن هالك في
نفسه وكان الله ولم يكن معه شئ والآن كما كان وهذا قول خارج من طور
العقل ٭ حاصل هذا الجواب ان يقال لا نسلم ان اللازم باطل لانه لا تنافي بين
ظاهر الآيتين فان المراد من دوام اكل الجنة في قوله تعالى (اكلها دائم) هو
الدوام النوعي لا الدوام الشخصي والمراد من الهلاك في قوله تعالى (كل
شئ هالك الا وجهه) هو الهلاك اللحظي لا الهلاك الدائمي فلا تنافي بين
الدوام النوعي والهلاك اللحظي وانما التنافي بين الدوام الشخصي والهلاك الدائمي
ولو سلم ان المراد به الدوام الشخصي لكن لا نسلم انه ينافي قوله تعالى (كل
شئ هالك الا وجهه) (لان المراد من الهلاك ليس الانعدام والانتفاء

سلمه قالت المعتزلة هي غير
مخلوقة الآن لان نفسها و
ما اعد فيها من النعيم مؤبد
ولا يفنى منه شئ لقوله تعالى
اكلها دائم وان من دخلها
لا يخرج منها لقوله تعالى
وما هم منها بمخرجين
وقد ثبت ان الاشياء
المخلوقة الآن هالكة و
لا يبقى الا وجهه سبحانه ولان
آدم قد خرج منها ولان دار
الثواب لا تكليف فيها وقد
كان آدم مكلفا بان لا يقرب
الشجرة فوجب ان يكون المراد
بها جنة سوى دار الثواب
ثم اختلفوا في انها في الارض
او في السماء فمنهم من قال
انها كانت في السماء السابعة
استدلالا بقوله تعالى اهبطوا
منها والهبوط يكون من علو الى
سفل وقال الآخرون
انها كانت في الارض ثم
اختلفوا في موضعها فقال
بعضهم انها كانت بارض
فلسطين وقال آخرون
كانت فيما بين فارس وكرمان
وقال اصحابنا تسميتها
بدار الخلد وتوصيف اكلها
بالدوام مبني على دوامها
بعد ان يدخلها المثابون
جزاء لاعمالهم فالشئ الواحد
قد يوصف باوصاف متضادة
بحسب اختلاف الاوقات
والاعتبارات وانها لا تكون
دار التكليف في الآخرة ۔
(شيخ زاده في اوائل البقرة)
(۳۳ جلد اول)

بل المراد به هو الخروج عن الانتفاع به وهو لا یستلزم الانعدام والانتفاء. ولو سلم
ان المراد بالهلاک هو الانعدام والانتفاء لکن لا ینافی قوله تعالی (اکلها
دائم) لان المراد من قوله (کل شئ هالک الا وجهه) ان کل ممکن فهو هالک
فی حد ذاته (باقیتان لا تفنیان ولا یفنی اهلهما) ای دائمتان لا یطرأ علیهما العدم
مستمر لقوله تعالی فی حق الفریقین خالدین فیها ابدا واما ما قیل) کانه اشارة
الی جواب سائل وهو ان یقال ان قول المصنف باقیتان لا تفنیان ولا یفنی اهلهما
ینافی ما قیل من ان الجنة والنار تهلکان ولو لحظة فاجاب بقوله وما قیل
(من انهما تهلکان ولو لحظة تحقیقا لقوله تعالی کل شئ هالک الا وجهه فلا ینافی
البقاء) جواب اما (بهذا المعنی) اشارة الی قوله لا یطرأ علیهما عدم مستمر
(علی انک قد عرفت) اشارة الی قوله علی ان الهلاک لا یستلزم الفناء (انه
لا دلالة فی الآیة) وهی قوله تعالی (کل شئ هالک الا وجهه) علی الفناء
وذهبت الجهمیة الی انهما تفنیان ویفنی اهلهما) وهم اصحاب جهم بن
صفوان وهو من الجبریة وهم قائلون بانه اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل
النار النار فاستمتع اهل الجنة بقدر اعمالهم واهل النار اذا الم الله العذاب
بقدر اعمالهم وکفرهم ثم افنی الله تعالی الجنة والنار واهلهما احتجوا بقوله
تعالی (هو الاول والآخر) واحتجوا بان القوة الجسمانیة متناهیة عدة
ومدة فلا بد من فنائها وبان الاعراض یفنی الرطوبة والبنیة وهما شرط الحیوة
فبقاء الحیوة معه خروج عن قضیة العقل اجیب عن الاول بمنع تناهی
القوة الجسمانیة کما بین فی موضعه وعن الثانی بان الحیوة بخلق الله تعالی
بلا اشتراط البنیة والرطوبة کما فی السمندر فانه حیوان ماونه النار
لا یتاذی به والاولی ان یقال حیوة الجهنمی تفنی وتجدد کل حین کما قال
الله تعالی (کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها) (وهو) ای مذهب
الجهمیة (باطل مخالف للکتاب والسنة والاجماع لیس علیه) ای علی مذهب
الجهمیة (شبهة فضلا عن حجة) ای دلیلهم لا یفید شبهة ای دلیلا ظنیا
فضلا عن ان یکون حجة قطعیة (والکبیرة قد اختلفت الروایات فیها فروی
ابن عمر رضی الله تعالی عنهما انها تسعة الشرک بالله) ای الکفر مطلقا
وان لم یعبد الصنم (وقتل النفس) سواء قتل نفسه او غیره (بغیر حق)

سلہ التی هی مادة الحیوة

کلہ وطور العقل باطل ایضا بالنصوص القاطعة مع انها مبنیة علی القواعد الفلسفیة الظاهرة العوار غیر مستقیمة عند القائلین بالقادر المختار (حاشیه کنغروی) و بهذا ظهر ان ما قاله بعض الاکابر من ان حرارة العذاب لا یدل علیه دلیل قطعی وان اهل النار وان کانوا خالدین فیها ابدا لکن ینقلب عذابهم بعد مدة مدیدة عذوبة ویکونون مستلذین فیها حینئذ فیظهر سر قوله سبقت رحمتی غضبی کلام مخالف لاجماع الامة ومخالف لظواهر النصوص سیما لقوله تعالی (کلما نضجت جلودهم) الآیة فالحق انه قدس سره غیر مصیب فی هذه المسئلة (کنغروی عفا الله عنه)

حیوان موهوم وکذا النعامة یبلع الحدید المحماة من غیر تألم بل یتلذذ به (حاشیه مواقف)

کلہ من المعاصی الکبیرة هی من الصفات الغالبة التی لا تکاد یذکر الموصوف معها (بریقة لخادمی ۱۲)

کلہ من حیث المفهوم ومن حیث العدد (ابن عرس)

احترازٌ عن القصاص والقتل لنفسه يوجب القصاص وانما سقط في الدنيا لعدم الطلب (وقذف) اي شتم (المحصنة) بفتح الصاد وكسرها وهي الحرة المكلفة المسلمة العفيفة احصنها الله تعالى عن القبائح والزنا وهي التي احصنت فرجها من الزنا ويشترط معها في الرجم الدخول بنكاح صحيح (والزنا) وهو الوطي في قبل المرأة خال عن الملك وشبهته فوطي البهيمة واللواطة ليس بزنا وكذا الايلاج بلا غيبة الحشفة وكذا وطي المرأة لعمارة زوجته اذ فيه شبهة الملك ولذا لا حد فيه (والفرار عن الزحف) وهو الجيش الذي يرى لكثرته كانه يزحف زحفا اي يدب دبيبا والمراد منها الفرار من الجيش في الغزو ولكن يجب ان يقيد بالمثل والضعف (والسحر) هو اظهار امر خارق للعادة من نفس شريرة باعمال يجري فيها التعلم ليخرج المعجزة والكرامة اذ لا شر فيهما ولا تعلم وقيل السحر فعل بشيء يخيل الناظر انه قد فعل الشيء الفلاني وما فعله او تخييل انه فعل فلانا وما قتله واشباه ذلك (واكل مال اليتيم) الا بجهة الشرع كما قال الله تعالى (ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن) واما ما اخذه قضاة الزمان حق القسمة فاصله مشروع لان القاضي له من بيت المال حق وكميته مشكلة (وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم) اي الذنب فيه ولو صغيرة فالكبيرة فيه كبيرتان وقيل الالحاد فيه منع الناس عن عمارته والالحاد في اللغة الميل عن القصد ولهذا سمي الملحد ملحدا لانه في ناحيته المائل العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه يقال قد الحد في الدين ولحد (وزاد ابو هريرة رضي الله تعالى اكل الربا) وهو زيادة احد البدلين في البيع مع اتحاد الجنس والدرهم مع الدينار مختلفان في الجنس وكذا الحنطة مع الشعير وغيره من الحبوب وذكر اكله لكونه معظم منافعه (وزاد علي رضي الله تعالى عنه السرقة) السرقة هو الاخذ خفية مال الغير قدر نصاب محرز بمكان او حافظ بلا تاويل شبهة ونصابها عشرة دراهم عند ابي حنيفة رحمه الله وربع دينار عند الشافعي رحمه الله تعالى وثلثة دراهم عند مالك رحمه الله تعالى (وشرب الخمر) وهو المسكر من ماء عنب عند ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى والمسكر من اي

سله
فمن قذف محصنا او محصنة بصريح الزنا لحد بطلب المقذوف منه (ملتقى)

سله والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة الآية "

سله اخرجه الشيخان من حديثه مرفوعا " (ابن عرس)

سله
فصارت الكبائر اثنتي عشرة وورد عد السرقة وشرب الخمر مع الزنا من حديث عمران بن حصين اخرجه البخاري في الادب المفرد بسند حسن ١٢ (ابن عرس)

ما كان نيا او غيره نيف عند الشافعی رحمه الله تعالى (وقيل كل ما كان مفسدة مثل مفسدة فحوى ما ذكر) كالسكر وان كان من غير العنب او اكل منه كقطع الطريق مع اخذ المال فانه فوق السرقة وكالزنا بالرسول فانه فوق عقوق الوالدين (وقيل كل ما توعد عليه بالعذاب في عليه حائد الى ما ر الشارع بخصوصه) اى ما له فى القرآن او الحديث كالحد فى الدنيا والوعيد بالنار فى الاخرة واكل مال اليتيم وقيل شرط ان يكون الوعيد شديدا (وقيل كل معصية اصر عليها العبد فهى كبيرة وكل ما استغفر عليها فهى صغيرة) ولهذا قال عليه الصلوة والسلام (لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار) (وقال صاحب الكفاية الحق انهما) اى الصغيرة والكبيرة (اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما) بل بالاعتبار (وكل معصية اذا اضيفت الى ما فوقها فهى صغيرة واذا اضيفت الى ما دونها) فى الاسم (فهى كبيرة) فيه بحث لان الفقهاء فرقوا بينهما بان الكبيرة تسقط العدالة فى الشهادة دون الصغيرة وكذا ائمة الحديث فرقوا بينهما بان الصغيرة تكفر بالحسنات دون الكبيرة كما ورد فى الحديث (ان الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعة ورمضان الى رمضان مكفرات لما بينهن اذا اجتنب الكبائر) وحملوا عليه قوله تعالى (ان الحسنات يذهبن السيئات) وعلى ما ذكره صاحب الكفاية لا يجرى من الفرق بينهما بل معنى لقوى لا كلام فيه (والكبيرة المطلقة) بالنسبة الى نفسها بدون الاضافة (هى الكفر اذ لا ذنب اكبر منه) والحاصل اى حاصل الكلام (المراد ههنا ان الكبيرة التى هى غير الكفر لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان خلافا للمعتزلة) حيث زعموا ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا هو المنزلة بين المنزلتين) اى بين الكفر والايمان يعنى ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن لانتفاء الاعمال الصالحة التى هى جزء من حقيقة الايمان ولا كافر لبقاء التصديق الذى هو اصل الايمان فالمراد من مرتكب الكبيرة من اتى بالكبيرة وزايل بالاعمال الصالحة اما من اتى الكبيرة ولم يأت بالاعمال الصالحة ايضا بل مات يكون مؤمنا عندهم لعدم انتفاء التصديق والاعمال الصالحة فلا يكون ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر عند المعتزلة

قال الرويانى من اصحاب الشافعى الكبائر هذه الامور قتل النفس بغير الحق والزنا واللواطة وشرب الخمر والسرقة واخذ المال غصبا والقذف وشرب كل مسكر ملحق بشرب الخمر وضم اليها وشهادة الزور واكل الربا والافطار فى نهار رمضان واليمين الفاجرة وقطع الرحم وعقوق الوالدين والفرار يوم الزحف واكل مال اليتيم والخيانة فى الكيل والوزن وتقديم الصلوة على وقتها وتأخيرها عن وقتها بغير عذر وضرب المسلم بغير حق والكذب على النبى صلى الله عليه وسلم عمدا وسب الصحابة وكتمان الشهادة بلا عذر واخذ الرشوة والقيادة بين الرجال والنساء والسعاية عند السلطان ومنع الزكوة وترك الامر بالمعروف والنهى عن المنكر مع القدرة ونسيان القرآن بعد تعلمه واحراق الحيوان بالنار وامتناع المرأة عن زوجها بلا سبب واليأس من رحمة الله والامن من مكر الله واهانة اهل العلم وحملة القرآن والظهار واكل لحم الخنزير (جلال)

على الاطلاق كما الا ان يكون مستحلا فكفر نا زيناه ، ويغفر لمن له

خوف وخشية (ثم لما كانت الاعمال عندهم جزءا من حقيقة الايمان) وللسائل ان

يقول ان كانت الاعمال الصالحة جزءا من حقيقة الايمان لزم ان يكون مرتكب

الكبيرة كافرا عند المعتزلة لان انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل فلا تثبت

المنزلة بين المنزلتين واعلم ان المعتزلة قالوا ان السيئات يذهبن الحسنات

فذهب جمهورهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات اعتبارا في

بين الاستحقاق عندهم وورد عليه بقوله تعالى (ان الله لا يضيع اجر

من احسن عملا) وبانه لا يحسن من الحكيم ابطال طاعات العمر

بتناول لقمة من الربا او حبة من الخمر كمن خدم كريما مائة سنة ثم

خالفه مرة من امره . ثم انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم

فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل فعل افعال الطاعات

واجبة او مندوبة الا ان المخرج من الايمان وحرمان دخول الجنة بترك

المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهب العاقل (ولا تدخله) اي العبد المؤمن (في

الكفر) خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة ايضا

كافر وانه لا واسطة بين الكفر والايمان) قيل ان النص قد نطق بصدور

العصيان من الانبياء عليهم السلام فلا اقل من الصغيرة فان قالوا بكفر الانبياء

عليهم السلام فقد كفروا وان لم يقولوا به اختلت كلمتهم فظهر

بطلان قولهم (لنا) اي دليلنا على ان مرتكب الكبيرة مؤمن لا كافر

(وجوه الاول ما سيجيء من ان حقيقة الايمان) اي الايمان الشرعي

(هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به) اي بالتصديق

القلبي (الا بما ينافيه) وهو الكفر فمن وجد منه الاقرار باللسان

والتصديق بالقلب اتصف بكونه مؤمنا فان تبدل التصديق بالتكذيب

والاقرار بالانكار لا يوصف بكونه كافرا واذا لم يكن كافرا كان مؤمنا

فلا واسطة بين التصديق والتكذيب الا بالشك والتوقف وانه كفر بالاتفاق

(ومجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة في الزنا او حمية او انفة) كالاعمال

بمعنى الغيرة (او كسل خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب) من الله

تعالى (ورجاء العفو) العفو محو الجريمة من عفا اذا درس

له بل ذهب فرقة
منهم الى ان مرتكب
الصغيرة ايضا كافر
بل ذهب طائفة
اخرى منهم الى ان
كل فعل لم يرد
اصلا من احكام
كفر لانه يجب
عليه التقصي اولا
(ابن حسن)
عه بما مر يجيئه
به عليه السلام
عه
كمان ترك الصلاة
عه
من اذنب ذنبا فعلم
ان له ربا ان شاء
ان يغفر له غفر له
وان شاء ان يعذبه
عذبه كان حقا
على الله ان يغفر له
الحديث عن انس
من اذنب ذنبا فعلم
ان الله تعالى اطلع عليه
غفر له وان لم يستغفر
الحديث عن ابن
مسعود من اذنب
وهو يضحك دخل
النار وهو يبكي
الحديث عن ابن
عباس
بجامع الصغير
السيوطي)

(والعزم) العزم فی اللغة توطین النفس علی الفعل (علی التوبة) التوبة عند المعتزلة علة موجبة المغفرة وعندنا سبب محض المغفرة والتوبة الی جوع فاذا وصف بها العبد کان رجوعا عن المعصیة واذا وصف بها الباری تعالی ارید بها الرجوع عن العذاب الی المغفرة والتوبة علی ضربین ظاهر وباطن فالظاهر هی التوبة من الذنوب الظاهرة وهی مخالفات ظواهر الشرع وتوبته ترك المخالفات واستعمال الجوارح بالطاعات والباطن هو توبة القلب من ذنوب الباطن وهی الغفلة عن الذکر حتی یتصف بحیث لو صمت لسانه لم یصمت قلبه وتوبة النفس قطع علائق الدنیا والاختیار لسعی من القناعة والتعفف وتوبة العقل الاشتغال فی ستر الاوقات بانواع الخیرات والتفکر فی بواطن الآیات واثار المصنوعات الملکوتیات وترك التطلع للکرامات والاعجاب بالنفس لما یرد علیه ویلقیه (الثانیة) ای الایمان فی الاتصاف بالایمان قوله مجرد الاقدام مبتدأ وقوله الثانیة خبره (نعم) جواب عن سؤال مقدر وهو ان یقال الیس الاقدام علی الکبیرة کفرا اصلا فاجاب بقوله نعم (لو کان بطریق الاستحلال) ای عده الکبیرة حلالا او طلب کون الکبیرة حلالا (والاستخفاف کان کفرا لکونه علامة (للتکذیب) ای تکذیب الله تعالی ورسوله (ولا نزاع فی ان من المعاصی) ای بعض المعاصی (ما جعله الشارع امارة التکذیب وعلم کونه) ای کون ما جعله الشارع (کذلك) ای امارة معنی کذلك الکاف فی موضع رفع ای الامر کذلك ویجوز ان یکون نصبهما صفة لمصدر محذوف (بالادلة الشرعیة کسجود) جمع ساجد (للصنم والقاء المصحف فی القاذورات والتلفظ بکلمات الکفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه کفر) فاذا وجد ذلك العلامة ارتفع التصدیق القلبی ولا یکون الاقرار باللسان معتبرا (وبهذا) ای بما ذکرنا من قولنا ولا نزاع فی ان من المعاصی الی اخره (ینحل ما یقال ان الایمان اذا کان عبارة عن التصدیق والاقرار ینبغی ان لا یصیر المقر باللسان (المصدق) بالقلب (کافرا) بسبب (شیء من افعال الکفر والفاظه ما لم یتحقق منه التکذیب او الشرك) الثانی (الآیات والاحادیث الناطقة باطلاق المؤمن علی العاصی) ای علی مرتکب الکبیرة

فتلقی آدم من ربه کلمات استقبلها بالاخذ والقبول والعمل بها حین علمها وهی قوله تعالی (قالا ربنا ظلمنا انفسنا) الآیة وقیل سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالی جدك لا اله الا انت ظلمت نفسی فاغفر لی ذنوبی انه لا یغفر الذنوب الا انت فتاب علیه رجع علیه بالرحمة وقبول التوبة انه هو التواب الرجاع علی عباده بالمغفرة (قاضی) فاولئك اتوب علیهم بالقبول والمغفرة یعنی ان التوبة اذا اسندت الیه تعالی بان قیل تاب الله علیه او یتوب یکون بمعنی القبول وقبول التوبة یتضمن ازالة العقاب عمن تاب ولذلك عطف المصنف المغفرة علی القبول (شیخ زاده) قوله ای علی وجه یفهم منه عده حلالا فان الکبیرة علی هذا الوجه علامة عدم التصدیق القلبی (خیالی) اراد انه لیس المراد من الاستحلال عده حلالا علی ما هو الظاهر لانه عین تکذیب الشارع والکلام فیما هو علامة عدم التصدیق القلبی وان کان ظاهر حاله التصدیق (حاشیه کنفروی) قوله الوجه الثانی فی الاستدلال

کقولہ تعالیٰ یا ایہا الذین اٰمنوا کتب علیکم القصاص فی القتلٰی و قولہ
تعالیٰ یا ایہا الذین اٰمنوا توبوا الی اللہ توبۃ نصوحا) یعنی
صادقا فی توبتہ ویقال تنصحون للہ تعالیٰ فیہا من غیر نفاق ۔ وسئل
عن عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ عن توبۃ النصوح قال ھو الرجل
یتوب من عمل السوء ثم لا یعود الیہ ابدا (وقولہ تعالیٰ وان طائفتان من
المؤمنین اقتتلوا الاٰیۃ وھی کثیرۃ) ای الاٰیات والاحادیث الدالۃ علی اطلاق المؤمن
علی مرتکب الکبیرۃ کثیرۃ ۔ وحاصل الوجہ الثانی ان یقال ان الکبیرۃ لو کانت
تخرج المؤمن عن الایمان وتدخلہ الکفر فما اطلق اللہ تعالیٰ فی اٰیاتہ ورسولہ
فی احادیثہ اسم المؤمن علی مرتکب الکبیرۃ لکن اللازم باطل لورود الاٰیات
والاحادیث علی الاطلاق وکذا الملزوم (الثالث اجماع الامۃ)[1] الاجماع
العزم علی امر حکم لا یخالف وقیل ھو اتفاق المجتہدین من امۃ محمد
صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فی عصر علی حکم شرعی (من عصر النبی
علیہ الصلوٰۃ والسلام الی یومنا ھذا بالصلوٰۃ علی من مات من اہل القبلۃ
من غیر توبۃ والدعاء[2]) معطوف علی بالصلوٰۃ (والاستغفار لہم مع العلم
بارتکابہم الکبائر بعد الاتفاق) متعلق باجماع الامۃ (علی ان ذلک)
ای الصلوٰۃ والدعاء والاستغفار (لا یجوز لغیر المؤمن) یعنی ان مرتکب
الکبیرۃ لو لم یکن مؤمنا لما اجتمعت الامۃ بالصلوٰۃ علی من مات من اہل القبلۃ
من غیر تفرقۃ بین المطیع والعاصی والدعاء والاستغفار علیہ لان الصلوٰۃ
علی الکافر والدعاء والاستغفار غیر جائز واللازم باطل فالملزوم مثلہ ۔ احتجت
المعتزلۃ بوجہین الاول ان الامۃ بعد اتفاقہم علی ان مرتکب الکبیرۃ فاسق)
من قولہم فسقت الرطبۃ عن قشرہا اذا خرجت والفاسق فی الشرع
الخارج عن امر اللہ بارتکاب الکبیرۃ ولہ درجات ثلث ۔ الاولی التغابی وھو
ان یرتکبہا احیانا مستقبحا ایاہا ۔ والثانیۃ الانہماک وھو ان یعتاد ارتکابہا
غیر مبال بہا ۔ والثالثۃ الجحود وھو ان یرتکبہا مستصوبا ایاہا فاذا شارف
ھذا المقام وتخطی خططہ خلع ربقۃ الایمان من عنقہ ولابس الکفر
ومادام ھو فی درجۃ التغابی او الانہماک فلا یسلب عنہ اسم المؤمن لاتصافہ
بالتصدیق الذی ھو مسمی الایمان والمعتزلۃ لما قالوا الایمان عبارۃ

[1] الاجماع فی اللغۃ یطلق علی معنیین احدہما العزم التام کما فی قولہ تعالیٰ فاجمعوا امرکم وقولہ علیہ السلام لا صیام لمن لم یجمع الصیام من اللیل بھذا المعنی یتحقق من الواحد وثانیہما الاتفاق یقال اجمع القوم علی کذا اتفقوا وفی الاصطلاح یطلق علی اتفاق المجتہدین الخ وماھو حجۃ فی حقنا ان کان من اللہ فہو الکتاب والا فان کان من الرسول فہو السنۃ وان کان من غیرہما فان کان آراء جمیع المجتہدین فہو الاجماع او رأی بعضہم فہو القیاس ومخالفۃ الاجماع حرام بدلیل قولہ تعالیٰ ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الہدی الی قولہ وساءت مصیرا ۔ (کلیات ملخصا)

[2] وان کان مسیئا فتجاوز عنہ ولقہ الامن[2] (دعاء جنازہ)

عن مجموع التصدیق والاقرار والعمل والکفر تکذیب الحق وجحوده جعلوا
الفسق قسما ثالثا نازلا بین المنزلتین المؤمن والکافر (اختلفوا فی انه)
ای الفاسق (مؤمن وهو مذهب اهل السنة اوکافر وهو قول الخوارج
اومنافق وهو قول الحسن البصری) المنافق فی اللغة اشتقاقه من نافقاء
الیربوع ویکون للیربوع جحران احدهما نافقاء والآخر قاصعاء فیظهر
نفسه فی احدهما ویخرج من الآخر ولهذا سمی المنافق منافقا لانه یظهر
عن نفسه انه مسلم ویخرج[1] من الاسلام الی الکفر احتج الحسن البصری
بقوله علیه الصلوة والسلام (آیة المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث
کذب واذا أتمن خان[2]) وبان من اعتقد ان فی البیت مهلکا لم یدخل فیه ولو
دخل فیه علم انه غیر معتقد فکذا ههنا مامر من الوجوه الثلثة ان الکبیرة لا تخرج
عن الایمان ؛ واجیب عن الحدیث ایضا بان هذه الثلث اذا صارت ملکة
لشخص کانت آیة نفاق والا فلا قیل کل فعل اصر علیه الفاعل کان ملکة فعلم
منه ان اصرار الکبیرة آیة النفاق (فاخذنا بالمتفق علیه) ای علی الفاسق
(وترکنا المختلف فیه وقلنا هو فاسق ولیس بمؤمن ولا کافر ولا منافق والجواب
عنه) ای عن الوجه الاول (ان هذا) ای المذکور من الدلیل (احداث
للقول المخالف لما اجمع) اللام متعلق بمخالف (علیه السلف من عدم)
هو بیان ما فی لما (المنزلة بین المنزلتین فیکون باطلا) لان المخالف
لما علیه القدماء باطل لامحالة (الثانی) ای الوجه الثانی للمعتزلة (انه)
ای مرتکب الکبیرة (لیس بمؤمن لقوله تعالی افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا لا یستوون)
حیث جعل المؤمن مقابلا للفاسق (وقوله علیه الصلوة والسلام لا یزنی الزانی
حین یزنی وهو مؤمن[3]) وجه الاستدلال بهذا الحدیث هو ان یقال ان قوله
وهو مؤمن وقع حالا من قوله لا یزنی الزانی ای لا یزنی الزانی حال کونه مؤمنا
(وقوله علیه السلام لا ایمان لمن لا امانة له) وجه الاستدلال بهذا الحدیث انه
علیه الصلوة والسلام سلب الایمان عمن لا یحفظ الامانة وعدم حفظ الامانة من
الکبائر (ولا کافر) معطوف علی قوله لیس بمؤمن (لما تواتر من ان الامة کانوا لا یقتلونه)
ای مرتکب الکبیرة (ولا یجرون علیه احکام المرتدین ویدفنونه) ای مرتکب
الکبیرة (فی مقابر المسلمین والجواب عنه) ای عن الوجه الثانی (ان المراد

---

[1] وان صام وصلی وزعم انه مسلم الحدیث [2] رواه ابوهریرة لا یقال لا اجماع مع مخالفة الحسن (خیالی) [3] فان مرتکب الکبیرة لیس بمؤمن ولا کافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بین المنزلتین مع انه من اهل الاجماع فلم یثبت الاجماع علی ذلک حتی یخالفه ؛ لانا نقول بان الاجماع انما هو بالنظر الی الکفر المطلق والایمان اذ لا منزلة بینهما اجماعا والنفاق الذی اثبته الحسن رحمه الله تعالی کفر مضمر داخل فی الکفر المطلق الذی هو اعم من المضمر والجاهر فلا تثبت المنزلة بین المنزلتین عنده ایضا کما هو عند السلف فلا یلزم منه مخالفة الاجماع (خیالی مع حاشیة کنزوی) [4] ولا یشرب الخمر حین یشرب وهو مؤمن ولا یسرق حین یسرق وهو مؤمن ۱۲

بالفاسق فى الأية هو الكافر فان الكفر من اعظم الفسوق) بدليل ما بعده من قوله تعالى ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون) (والحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر) اى المنع (عن المعاصى) على ان هذه الافعال ليست من شان المؤمن كانها تنافى الايمان ولا تجامعه

وجب الحمل لئلا يلزم نقل لفظ الايمان عن معناه اللغوى (بدليل الأيات) هذا اشارة الى جواب سائل وهو ان يقال لم قلتم ان المراد بالفاسق هو الكافر وهو عام يتناول الكافر وغيره وان الحديث وارد على سبيل التغليظ والمبالغة فى الزجر مع انه يتناول ذلك وغيره وذكر العام وارادة الخاص لا يجوز لان العام لا يدل على الخاص من غير قرينة فاجاب الشارح بقوله بدليل الأيات والاحاديث يعنى ان بعض الأيات والاحاديث يدل صراحة على ان الفاسق مؤمن وبعض الايات والاحاديث يدل احتمالا عليه فحمل المجمل على المفصل لان القاعدة حمل المجمل على المفصل دون العكس

(والاحاديث الدالة على ان الفاسق مؤمن حتى قال عليه الصلوة والسلام لابى ذر رضى الله تعالى عنه لما بالغ فى السؤال وان زنى وان سرق) قوله وان زنى وان سرق مقول القول (على رغم انف ابى ذر) حين قال عليه الصلوة والسلام (من قال لا اله الا الله دخل الجنة) قال ابوذر يا رسول الله ولن زنى وان سرق وكرر ذلك حتى قال عليه الصلوة والسلام (وان زنى وان سرق على رغم انف ابى ذر) (احتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فى ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك) اى الايمان (فاولئك هم الفاسقون وقوله تعالى ومن لم يحكم) اى ومن لم يعمل (بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وكقوله عليه الصلوة والسلام من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وفى ان العذاب) معطوف على فان الفاسق (مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وقوله تعالى) اى اعرض واصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض (لا يصلها) اى لا يدخل النار (الا الاشقى الذى كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزى اليوم) واصل الخزى ذل يستحيى منه والخزى ههنا الاعم له عندنا فلا يلزم انحصار الخزى مطلقا فى الكافر ونقول المراد على عموم الخزى الكامل فيلزم انحصار

---

(۱) عن ابى ذر قال اتيت النبى صلى الله عليه وسلم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات على ذلك الا دخل الجنة قلت وان زنى وان سرق قال وان زنى وان سرق هكذا ثلث مرات وكان ابوذر اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انف ابى ذر اى وان ذل وكره او غضب وقيل ان اضطرب ابى ذر (شرح مصابيح) اى اتبخل يا اباذر برحمة الله فرحمة الله واسعة على خلقه وان كرهت ذلك (طيبى) (۲) رغم الانف وصوله الى الرغام بالفتح وهو التراب وفيه مذلة صاحبه يقال فعلته على رغمه اى على خلاف مراده اى لاجل اذلاله والجار فى الحديث متعلق بمحذوف اى قلت هذا على رغم انفه (خيالى)

افراده في الكافر لا انحصار افرادالخزى مطلقا فيه (والسوء على الكافرين
السخيرذلك) والسوء بالفتح الرداءة والفساد وبالضم الضرر والمكروه
(والجواب انها) اى النصوص (متروكة الظواهر) فالمراد من لم يحكم
بما انزل الله اصلا ولا نزاع في كفره والفاسق محمول على الكامل في فسقه
لان مطلق الفسق لا ينحصر في الكفر بعد الايمان والعذاب على كذب
مخصوص لا عام للاتفاق على عذاب اهل الكبيرة وهم ليسوا مكذبين
والمراد من الحديث من استحل ترك الصلوة عمدا فقد كفر (النصوص القاطعة
على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع) معطوف على النصوص
(المنعقد على ذلك على مامر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع
فلا اعتداد بهم وان الله لا يغفران يشرك به) اى بالله الاشراك جعل
احد شريكا باحد والمراد ههنا اتخاذ اله غيرالله تعالى اى الكفر مطلقا
لا يغفر فان الكافر مطلقا من لا ايمان له فان اظهر الايمان واضمر الكفر فمنافق
وان كفر بعد الايمان فمرتد وان قال بالهين فمشرك وان تدين بدين فكتابي
وان قال بقدم الدهر واسناد الحوادث اليه فدهري وان كان مع اعتراف
النبوة واظهار الشرع فزنديق (باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه
هل يجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا) وهو الاشعري الى
جواز غفران الشرك عقلا لان العقاب حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه
نفعا للعبد من غير ضرر لاحد (وانما علم عدمه) اى عدم الغفران (بدليل
السمع) لان عند الاشعري لا يقبح من الله شئ (وبعضهم الى انه يمتنع
عقلا لان قضية الحكمة) يرد عليه لا نسلم ان قضية الحكمة ذلك
ولعل في العفو حكمة لا نعلمها يؤيده قول عيسى عليه السلام (ان تعذبهم
فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم) ولو سلم فلم لا يكفي التفرقة
الدنيوية من اباحة دم الكافر وسبيه وضرب الجزية عليه ء اقول لما اخبر الله
تعالى بخلود الكفار في السقر علم منه ان قضية الحكمة ذلك العفو لا مجازاة
الدنيا فقط ء لكن بقي عليه ان امتناع مغفرته بقضية الحكمة هو معنى وجوبه
وهو قول المعتزلة مقتضى الحكمة مقول بالاشتراك على معنيين الاول
كون الحي بحيث يعلم الاشياء على ما هي عليه في نفس الامر وثانيهما

لـه المراد بالشرك مطلق (ط) الكفر بقرينة المقابلة لقوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك الاية) لان ذلك انما هو بالنظر الى ما عدا الكافر من مرتكبي الكبيرة والصغيرة وانما عبر بالشرك لما سيصرح به الشارح من ان في تقرير الحكم ملاحظة للاية الدالة على ثبوته وانما عبر به في الاية لان كفار العرب كانوا مشركين وهم المخاطبون بالاية (خيالي مع كنفرى) (ط) ولو بتكذيب نبيه لان من جحد نبوة الرسول عليه الصلوة والسلام مثلا فهو كافر ولو لم يجعل مع الله الها اخر والمغفرة منتفية عنه بلا خلاف[۲] (قسطلاني في شرح البخاري في بحث الايمان صحيفه ۹۵- ۱۲

كونه بحيث يصدر عنه الافعال المحكمة الجامعة (التفرقة بين المسئ والمحسن) لان الله تعالى حكيم وهو الذى يضع كل شئ فى موضعه والاساءة الى المحسن والانعام الى المسئ وضع الشئ فى غير موضعه فكان ظلما وذا يستحيل من الله تعالى والتصرف فى ملكه انما يجوز اذا كان على وجه الحكمة واما التصرف على خلاف قضية الحكمة يكون سفها (والكفر) اى والحال ان الكفر (نهاية فى الجناية) المصيبة (لا تحتمل صفة الجناية (الاباحة ورفع الحرمة اصلا فلا يحتمل العفو ورفع الغرامة وايضا الكافر يعتقده) اى الكفر (حقا ولا يطلب له) اى للكفر (عفوا ومغفرة فلم يكن العفو عنه) اى عن الكفر (حكمة وايضا) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال ان مثلها منافى الخلود فالكافر يعذب مقدار عصيانه فاجاب عنه بقوله وايضا (هو) اى الكفر (اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد) يعنى ان عذابه بحسب اعتقاده واعتقاده ابدا وجزاؤه ابدا (وهذا) اى الكفر (بخلاف سائر الذنوب ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة اوبدونها) والتوبة ان يرجع عن القبائح ويعزم على ان لا يعود ؛ روى جابر رضى الله تعالى عنه ان اعرابيا دخل مسجد رسول الله عليه السلام وقال اللهم انى استغفرك واتوب اليك وكبر فلما فرغ من صلاته قال له على رضى الله تعالى عنه ان سرعة اللسان بالاستغفار توبة الكاذبين وتوبتك تحتاج الى التوبة فقال يا امير المؤمنين وما التوبة قال اسم يقع على ست معان على الماضى من الذنوب الندامة ولتضييع الفرائض الاعادة ورد المظالم واذابة النفس فى الطاعة كما ربيتها فى المعصية واذاقة النفس مرارة الطاعة كما اذقتها حلاوة المعصية والبكاء بدل كل ضحك ضحكته قيل اقل ما لا بد منه فى التوبة الندم على الماضى والترك فى الحال والعزم على ان لا يعود فى المستقبل قال الآمدى اذا اشرف على الموت فندم على فعل صحت توبته باجماع السلف وان لم يتصور منه العزم على ترك الفعل لعدم تصور الفعل منه ولو ندم على المعاصى لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله لا يكون توبة واما التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة او المفصلة مثل ان يتوب على الزنا دون شرب الخمر فقيل لا تصح لان ندم المعصية

له التوبة واجبة لقوله تعالى (وتوبوا الى الله جميعا) وقوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا) وهى مقبولة عند الله تعالى تفضلا ومرحمة لا وجوبا ؛ التوبة فى الشرع الندم على المعصية من حيث انها معصية والاقلاع عنها فى الحال مع العزم على ان لا يعود اليها اذا قدر عليها ؛ وقيد للمعصية لخروج الندم على المباحات والواجبات والمندوبات ؛ وقيد الحيثية لخروج الندامة عن شرب الخمر مثلا لا لكونه معصية بل للاحتراز عن المضار الدنيوية كالصداع وخفة العقل والاخلال بالمال والعرض ؛ وقيد الاقلاع فى الحال لخروج الندم والعزم مع الاشتغال فى الحال ؛ وقيد العزم لخروج الاقلاع مع الندم على ما مضى من غير عزم على عدم العود اذا قدر ؛ وفى صحة التوبة عن بعض المعاصى دون بعض خلاف مبنى على ان الندم لكونه مطلق الندم فيجب ان يعم الذنوب او لكونه ندما خاصا فلا يجب تعميمها والصحيح هو الثانى لا يصح التوبة الموقتة اجمالا ؛

لكونها معصية يعم معاصى الازمان ثم الذنوب على ثلثة اوجه ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى وهو الزنا واللواطة والغيبة والبهتان اذا لم يبلغ ذلك من بهته واغتابه فان ذلك كله ذنب فيما بين العبد وبين الله تعالى فاذا تاب الى الله تعالى فان الله يغفر فلما بلغ الى الذى بهته واغتابه فاذا جعله الذى بهته فى حل تاب الى الله تعالى فانا نرجو بان الله تعالى يغفر له وكذلك اذا زنى بامرأة ولم يكن لها زوج وان كان لها زوج فان ههنا ما لم يجعل ذلك الرجل فى حل فان الله تعالى لا يغفر له لانه ههنا خصمه الآدمى واذا جعل زنا ذلك الرجل فى حل وتاب الى الله تعا فانه يغفر له ويكتفى بحل منه ولا يذكر الزنا ولكن قال كل حق لك علينا فقد جعلته فى حل و عفو وعن كل خصومة بينى وبينك وذلك لان هذا اصلح بالمعلوم على المجهول والصلح بالمعلوم على المجهول جائز وهذا اكرامة لهذه الامة لان الامم السالفة ما لم يذكر الذنب لا يغفر له وذنب فيما بينه وبين عباد الله تعالى وهو ان يترك الصلوة والصوم والزكوة والحج فان التوبة لا يكفيه ما لم يقض الصلوة وغيرها لان ههنا امريات بالتوبة على شرطها وشرط التوبة ان يودى ما ترك فاذا لم يؤد ما ترك فكأنه لم يثبت وذنب بينه وبين عباد الله تعالى وهو ان يغصب اموالهم او يضربهم او يشتمهم فهذا كله التوبة لا يكفيه ما لم يرض عنه خصمه (خلافا للمعتزلة) فانهم قالوا ان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات التعلق بين الاستحقاقين عندهم ورد عليهم بقوله تعالى (ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا) وبانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال طاعات العمر بتناول لقمة من الربا او جرعة من الخمر كمن خدم كريما سنة لم يخالف امرا من او امره (وفى تقرير الحكم ملاحظة للآية الدالة على ثبوته) اى على ثبوت العفو يعنى فى المتن تقرير الآية لان المصنف قال ويغفر ما دون ذلك و الآية فى الاصل العلامة الظاهرة ويقال المصنوعات من حيث انها تدل على وجود الصانع وعلمه وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرآن المتميزة عن غيرها بفصل واشتقاقها من اى لانها تبين ايا من اى او من اوى اليه واصلها اوية كثمرة او اوية كثمرة ابدلت عينها على غير قياس

له اى فى تقرير المصنف هذا الحكم وهو غفران الشرك وتجويز غفران بقية الذنوب بهذه العبارة واطلاق الآية يقتضى جواز غفران الذنوب مطلقا فلذا قال مع التوبة وبدونها (ابن عرس)

اوايبة كرملة فاملت اوايبة كرمكة فاملت او اثية كقاثلة فخذفت الهمزة تخفيفا (والآيات والاحاديث فى هذا المعنى كثيرة) نحو قوله تعالى (ان الله يغفر الذنوب جميعا) وقوله (غافر الذنب وقابل التوب) وقوله (الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون) (والمعتزلة يخصصونها) اى المغفرة (بالصغائر وبالكبائر المقرونة بالتوبة) يعنى ان الله تعالى يغفر عندهم الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة دون الكبائر الغير المقرونة بالتوبة ٭ ورد بان الشرك مغفور بالتوبة ايضا فلا معنى لتخصيص مادونه وايضا مغفرة التائب واجبة عندهم فلا يظهر فائدة قوله لمن يشاء قيل فائدته التنبيه على ان واجب الحكمة غير خارج عن مشية الله تعالى (وتمسكوا بوجهين الاول الآيات والاحاديث الواردة فى وعيد العصاة) كقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها) وقوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) وقوله تعالى (ان الفجار لفى جحيم) الوعد يستعمل فى الخير والشر يقال وعدته خيرا ووعدته شرا فاذا اسقط الخير والشر قالوا فى الخير الوعد والعدة وفى الشر الايعاد والوعيد وقد اوعده اى وعد العقاب على الكبائر واخبر به فلو لم يعاقب على الكبيرة لزم تخلف فى وعيده والكذب فى خبره وانه محال ٭ حاصل الوجه الاول ان يقال لو كان الله يغفر مادون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر المطلقتين لما خوف الله تعالى ورسوله عصاة المؤمنين فى الآيات والاحاديث لكن اللازم باطل وكذا الملزوم (والجواب) على الوجه الاول (انها) اى الآيات والاحاديث (على تقدير عمومها) اى على المؤمنين والكافرين يعنى لا نسلم ان تلك الآيات والاحاديث عامة فى جميع العصاة لاحتمال ان تكون مختصة ببعض العصاة فيكون من قبيل العام الذى خص منه البعض (انما تدل على الوقوع) اى وقوع العذاب (دون الوجوب) اى وجوب العذاب حتى لا يجوز مغفرة ٭ قيل اذا سلم وقوع العذاب المخلد لهم ثبت دعوى المعتزلة من خلود صاحب الكبيرة وان لم يكن بطريق الوجوب (وقد كثرت) اى والحال قد كثرت (النصوص فى العفو) اى عفو العصاة (فتخصص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد[2] وزعم بعضهم[3]) من اهل السنة اى فى الجواب

---

[1] اول الآية قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله الآية (فى سورة الزمر)

[2] اى يخرج الذنب المغفور عن عمومات الوعيد بان يقال ان الداخل فى عمومات الوعيد من الآيات الدالة على جواز كونه معفوا كقوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) حيث وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا (خيالى فى حاشية الجلال)

[3] هذا هو مذهب الاشاعرة ومن يحذو حذوهم اى يسلك مسالكهم (خيالى)

عن تمسك المعتزلة وهو ليس بمرضی عند الشافعی (ان الخلف كرم فيجوز من الله تعالی والمحققون علی خلافه كيف) ای كيف يجوز الخلف من الله تعالی فی الوعيد (وهو) ای الخلف (تبديل القول وقد قال) الواو للحال (الله تعالی ما يبدل القول لدی) يعنی لا خلف لوعدی وقد قضيت ما انا قاض عليكم من العذاب فلا تبديل له وقال بعضهم ما يبدل القول الذی لا يكذب عندی فلا يغير القول عن جهته لانی اعلم الغيب اعلم كيف ضلوا وكيف اضللتموهم (الثانی ان المذنب اذا علم انه لا يعاقب علی ذنبه كان ذلك) ای عدم العقاب (تقريرا له) ای للعبد (علی الذنب واغراء الغير عليه) ای علی الذنب (وهذا) ای التقرير والاغراء (ينافی حكمة ارسال الرسل) لان ارسال الرسل انما هو للزجر عن الذنوب والمعاصی (والجواب ان مجرد جواز العفو عن الكبيرة لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف) ای كيف يكون موجبا للظن (والعمومات الواردة فی الوعيد المقرونة بغاية من التهديد ترجح جانب الوقوع) فحينئذ يكون عدم الوقوع مرجوحا فيكون وهما فلا يلزم من الوهم عدم وقوع العذاب فلا اغراء (بالنسبة الی كل احد وكفی به زاجرا) الباء زائدة ای كفاه (ويجوز العقاب علی الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها) ای الصغيرة (الكبيرة ام لا لدخولها) ای الصغيرة (تحت قوله تعالی ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) وهذا دليل علی جواز مؤاخذته تعالی بما دون الشرك وهو اعم من الصغيرة وجواز الحكم علی الاعم يستدعی جواز الحكم علی الاخص (ولقوله تعالی لا يغادر) ای لا يترك (صغيرة ولا كبيرة الا احصاها) ای عدها (والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة الی غير ذلك من الآيات والاحاديث) الدالة علی جواز العقاب علی الصغيرة (وذهب بعض المعتزلة الی انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه لا بمعنی انه يمتنع عقلا بل بمعنی انه لا يجوز ان يقع لقيام الادلة السمعية علی انه لا يقع كقوله تعالی ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم) ای صغائركم يعنی نكفر سيئات المخاطبين علی تقدير اجتنابهم عن الكبائر وحينئذ يكون المراد من السيئات الصغيرة فيلزم دعوی المعتزلة لان دعواهم عدم جواز العقاب علی الصغيرة علی تقدير

له واعلم ان خلف الوعد ليس بجائز اتفاقا لان خلاف الكرم وحق العبد علی الله احسان وواما خلف الوعيد فالظاهر ما فی بحر النفس انه ليس بجائز عند المعتزلة لانه خلف للميعاد وجائز عند اهل السنة لان الله تعالی عند عبد يجوز ان يعذب وان يغفر ولا يعاقب ۔ وحاصل ما نقل الدوانی عن الوسيط للواحدی جوازه لما روی انس رضی الله تعالی عنه من وعده الله تعالی علی عمله ثوابا فهو منجزله ومن اوعده علی عمله عقابا فهو بالخيار ولان العرب لا تعد ذلك عيبا بل كرما وفضلا بل هو مستحسن عند الكل قال الموصلی ببيته اذا وعد السراء انجز وعده ۔ وان اوعد الضراء فالعفو مانعه ۔ ولقد احسن يحيی بن معاذ بقوله ان الوعد حق العباد علی الله فلا يخلف والوعيد حقه علی العباد فان شاء عفا وان شاء اخذ ولاولاها العفو والكرم لانه غفور رحيم

(بقيه بر صفحه ۲۴۹)

الاجتناب (واجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر لانه الكامل) فيها

الآية ان المجتنب عن الكفر يكفر عنه سيئاته جوازا لا وجوبا بالنصوص

الواردة في عذاب اهل الكبائر ولو حمل الكبائر على ما يقابل الصغائر تقيد

تكفير الصغائر وجوبا لان جوازه حاصل بلا اجتناب عن الكبائر (وجمع الاسم)

اى اسم الكبائر وهي جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لا نسلم ان المراد من الكبائر

هي الكفر لانه لو كان المراد به ذلك لما جمع الاسم الذي هو الكبائر بل قيل

ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه الآية فلما جمع الاسم علم ان المراد من الكبائر

ليس هو الكفر لان الكفر واحد لا تعدد فيه فيكون المراد به غير الكفر

فلا يكون الجواب المذكور رجوابا عن استدلال المعتزلة اجاب بقوله جمع

الاسم (بالنظر الى انواع الكفر) كاليهود والنصارى والمجوس وغير ذلك

(وان كان الكل ملة واحدة في الحكم) اى في الكفر (او الى افراده)

معطوف على انواع الكفر (القائمة بافراد المخاطبين بناء على ما تمهد من قاعدة

ان مقابلة الجمع) وهو تجتنبوا (بالجمع) وهو كبائر (تقتضي انقسام الآحاد

بالآحاد كقولنا ركب القوم دوابهم) اى ركب كل فرد من افراد القوم

دوابهم (ولبسوا ثيابهم) اى لبس كل واحد منهم ثيابهم فحينئذ يكون معنى

الآية ان تجتنبوا انواع الكفر وان يجتنب كل منكم كفره يكفر عنكم سيئاتكم

(والعفو عن الكبيرة) اى من جملة اصول اهل الحق ان العفو عن الكبيرة

جائز (هذا مذكور فيما سبق) اى في قوله ويغفر ما دون ذلك (الا انه اعاده

ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه

لفظ المغفرة وليتعلق به) اى بالعفو قوله (اذا لم تكن عن استحلال) وهي

عد الشيء حلالا او يطلب كون الشيء حلالا قيل عفو ما اذهابها ومحوها

كما قال الله تعالى (ان الحسنات يذهبن السيئات) والمغفرة تبديلها كما قال الله

تعالى (يبدل الله سيئاتهم حسنات) يعني مكان الشرك الايمان ومكان القتل

الكف ومكان الزنا العفاف ومكان المعصية العصمة والطاعة وقيل التبديل الله

تعالى في الآخرة مكان عمل السيئات حسنات وروى عن ابن مسعود

رضي الله تعالى عنه انه قال ان يوم القيامة اذا اعطى كتاب الانسان اليه

فيرى في اوله المعاصي وفي آخره الحسنات فلما رجع الى اول الكتاب رأى كل حسنات

(بقيه صفحہ ۲۴۸)
وقال التفتازاني المغفرون
على خلافه كيف وهو
تبديل للقول وقال
الخيالي بل كذب منتف
بالاجماع ثم قال لعل
مرادهم الكريم ان الخبر
بالوعيد اللائق شانه
ان يبقى الخبر على المشية
وان لم يصرح بذلك بخلاف
الوعد فلا كذب ولا تبديل
انتهى والمفهوم من البعض
انه لا كذب في المستقبل
وان اورد عليه حاصل
كلام الدواني انه ليس بخلف
لان نصوص الوعيد اما
انشاء تهديد او من قبيل
عام خص منه البعض اي
المذنب المغفور بالدلائل
المنفصلة او بيان للاستحقاق
لا الوقوع فحاصل كلام
الدواني هو الجواب انه
لو يكن على طريق الخلف
(بريقہ الشرعی جلد اول ۲)

فحینئذ لاتکرار (ولاستحلال کفر) ای اعتقاد حلها صغیرة او کبیرة اذا علم حرمتها بدلیل قطعی بخلاف استحلال البنج فان فی حرمته خلافا کما ذکر فی التوضیح وفی شرح الجمع لابن ملک (لما فیه من التکذیب المنافی للتصدیق) القلبی (وبهذا) ای باستحلال المعصیة (یؤول النصوص الدالة علی تخلید العصاة فی النار) کقوله تعالی (من کسب سیئة واحاطت به خطیئته فاولئک اصحاب النار) خالدین فیها والفرق بین السیئة والخطیئة والسیئة قد یقال فیما یقصد بالذات والخطیئة فیما یقصد بالعرض لانه من الخطأ وکقوله تعالی (ومن یقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فیها) ابدا (او علی سلب الایمان عنهم) معطوف علی تخلید العصاة مثل قوله تعالی (وما هم بمؤمنین) (والشفاعة ثابتة للرسل والاخیار) مثل الاولیاء والعلماء والزهاد (فی حق اهل الکبائر بالمستفیض من الاخبار) فی الحشر وبعد دخول النار فی حق اهل الکبائر ؛ فان قلت الحکم فی المکروه ان یستحق مرتکبه حرمان الشفاعة کما ذکر فی التلویح فیکون حرمان اهل الکبائر اولی ؛ قلت استحقاق حرمانها لا یوجب حرمانها بالفعل (خلافا للمعتزلة وهذا) ای الخلاف مبنی علی ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولی وعندهم) ای المعتزلة (لما لم یجز العفو لم تجز) ای الشفاعة ؛ واعترض علیه بان العفو عن الصغیرة جائز عندهم اذا اجتنب الکبائر مع ان الشفاعة لها (اجیب) قلنا العفو عن الصغیرة واجب عندهم والشفاعة انما تکون لجائز الطرفین لترجیح احدهما (لنا قوله تعالی واستغفر) خطاب النبی علیه الصلوٰة والسلام (لذنبک وللمؤمنین والمؤمنات) ای لذنب المؤمنین والمؤمنات وتقرر ان مرتکب الکبیرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمنین والمؤمنات شفاعة لهم (وقوله تعالی فما تنفعهم شفاعة الشافعین فان اسلوب) ای طریق (هذا الکلام یدل علی ثبوت الشفاعة فی الجملة والا) ای وان لم یدل علی ثبوت الشفاعة فی الجملة (لما کان لنفی نفعها عن الکافرین عند القصد الی تقبیح حالهم وتحقیق یأسهم) البأس الشدة ومنه یقال لا بأس علیک یعنی لا شدة علیک فیقال لهذا سمی الحرب بأسا لان فیه شدة (معنی) اسم کان (لان مثل هذا المقام) ای مقام تقبیح حالهم (یقتضی ان یوسموا بما یخصهم) ای

---

[1] والاصل ان من اعتقد الحرام حلالا فان کان حراما لغیره لا یکفر وان کان حراما لعینه فان کان دلیله قطعیا کفر والا فلا (حاشیة طحطاوی علی الدر المختار فی باب المرتد)

[2] یؤول النصوص الدالة

[3] ای المقبولة اذ لا نزاع فی وقوع الشفاعة الغیر المقبولة علی ما شهدت به النصوص القاطعة (کنفروی)

[4] المستفیض عند بعض الائمة ما یساوی المشهور وهو الذی یرویه ثلاثة جامعة لشروط الروایة لکن الاعم المستفیض ما یرویه اکثر من ثلاثة بشرط ان لا یظهر فیه حد التواتر لکن الظاهر هٰهنا انه بمعنی المشهور علی ما یظهر من تقریر الشارح (کنفروی)

[5] وقد امر بها علیه السلام علی العموم دون استثناء اهل الکبائر (ابن عرس)

الكفار (لانها يتبعهم وغيرهم) فيهذا الاقتضا وثبت صحة الشفاعة المؤمنين
اما الشفاعة لدرء العذاب او لزيادة الثواب فالاية عنه مطلق فيجرى
على اطلاقه (وليس المراد) من هذه الاية (ان تعليق الحكم) وهو عدم
نفع الشفاعة (بالكافر يدل على نفيه) اى الحكم (عما عداه) فثبت الشفاعة
للمومنين (حتى يرد عليه انه انما يقوم حجة) فيبنى (على من يقول بمفهوم
المخالفة) يعنى انا لم نستدل بمفهوم المخالفة بان يقال لما لم تنفد شفاعة
الشافعين على الكافرين فتفيد على غيرهم حتى يرد علينا السؤال بل نستدل بسلوك
هذا الكلام ومقتضى الكلام يعنى بل نستدل بقولنا والا لما كان لنفى نفعها
عن الكافرين معنى هذا القصد الى تقبيح حالهم وتحقيق يأسهم اعلم
ان المفهوم من الكلام عند البعض على ضربين الاول مفهوم الموافقة
وهو ما يفهم من الكلام بطريق المطابقة والثانى مفهوم المخالفة وهو
ما يفهم منه بطريق الالتزام ومفهوم المخالفة معتبر عند البعض كالشافعى
دون البعض الاخر كالحنفى (وقوله عليه السلام شفاعتى لاهل الكبائر
من امتى وهو مشهور بل الاحاديث فى باب الشفاعة متواترة المعنى)
اى بالغ كلها حد التواتر وان لم يبلغ احادها حد التواتر (واحتجت
المعتزلة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا تقبل)
بالتاء والياء (منها) اى من النفس (شفاعة) هذه الاية نزلت حين كانت
اليهود يقولون نحن من ولد ابراهيم عليه السلام خليل الرحمن وهو اسحق
ذبيح الله ردا عليهم يعنى لا ينفع فى ذلك اليوم نفس كافرة عن نفس شئ منه
نفعا (وقوله تعالى ما للظالمين من حميم) اى قريب (ولا شفيع يطاع)
اى يقبل (والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم فى الاشخاص والازمان
والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة) يعنى لا نسلم اولا
ان هذه الايات تدل على عموم الاشخاص وعموم الازمان وعموم الاحوال
لاحتمال ان يكون المراد بعض الاشخاص والازمان والاحوال ولئن سلمنا
ان هذه الايات تدل على عموم الاشخاص والازمان والاحوال الا انه يجب
تخصيصها بالكفار جمعا وتلفيقا بين الايات الدالة على ثبوت الشفاعة
وبين الايات الدالة على نفيها لان المعارضة فى كلام الله تعالى غير جائزة

الشفاعة الا من اذن له الرحمن ورضى له قولا) وعند المعتزلة لما لم يجز العفو عن الكبائر بلا توبة لم يجز الشفاعة له واما الصغائر فيعفو عنها عندهم قبل التوبة وبعدها فالشفاعة عندهم لرفع الدرجات وشفاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر من امته لقوله صلى الله عليه وسلم شفاعتى لاهل الكبائر من امتى وهو حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة فى انكارهم الشفاعة عن الكبائر مستدلين بقوله تعالى (واتقوا يوما لا تجزى) الخ وهو مشفع اى مقبول الشفاعة قيل هو صلى الله عليه وسلم مشفع فى جميع الانس والجان الا ان شفاعته فى الكفار لتعجيل فصل القضاء فيخفف عنهم اهوال يوم القيامة والمؤمنين بالعفو ورفع الدرجات فشفاعته عامة قال الله تعالى (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) ولا يرد مطلوبه لقوله تعالى (ولسوف يعطيك ربك فترضى) ولما ورد فى الحديث ان الله تعالى يقول له اشفع تشفع وسل تعط وهو صلى الله عليه وسلم لا يرضى الا باخراج من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار هذا هى الشفاعة الكبرى الذى خص بعض العلماء لقطر المحيط (جلال)

(ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتا بالادلة القطعية من الكتاب و السنة
والاجماع قالت المعتزلة) جواب لما (بالعفو) الجار متعلق بقالت (عن الصغائر مطلقا)
ای سواء كان مرتكبها يموت قبل التوبة او بعدما بالتوبة (وعن الكبائر
بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب) ای طلب زيادة الدرجة
للمشفوع يعنى قالت المعتزلة انما يكون الشفاعة لزيادة الثواب لا لدرء
العقاب (وكلاهما فاسد ان اما الاول فلان التائب) عن الكبائر (ومرتكب
الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم) ای المعتزلة
(فلا معنى للعفو) قيل استحقاق العذاب ثابت لاهل الكبائر وسقوطه
بالتوبة انما هو بالعفو غايته ان العفو واجب بافتضله الكرم ووجوبه لا ينافى
ثبوته (واما الثانى فلان النصوص دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو
عن الجناية) لا على ما ذهبوا اليه من طلب زيادة الثواب والدرجة والمرتبة
قال بعض اصحابنا ان الشفاعة لا تكون الا لدفع المضار والا لكنا شافعين
للنبى عليه الصلوة والسلام حين شاء الله تعالى زيادة كرامته وهو باطل اتفاقا
ولو شرط ان كون الشفيع اعلى من المشفوع له ؛ ورد عليه ان الشفيع قد يشفع
لنفسه ر لا على قيل ان الشفاعة انما تطلق على دعاء الرجل لغيره لا لنفسه
يدل عليه اشتقاقه من الشفع لانه انما سمى شفيعا لكونه شفعا للمشفوع له
فى طلب نجاته او زيادة ثوابه ولذا لا يطلق الشفاعة على دعاء الرجل لنفسه
وانما لم تطلق على دعائه للنبى عليه الصلوة والسلام اما لاشتراط العلو
فى الشفيع او لاشتراط العجز فى المشفوع له ؛ ثم لعلمه بان زيادة الدرجة بدعاء
الغير جائز اتفاقا واما ان الشفاعة تطلق عليه مطلقا او مع الشرط المذكور
فبحث لغوى لا بحث فيه كذا الطلاقه على تخفيف الكافر بدعاء الرسول
كما ورد الخبر الصحيح (واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون فى النار وان ماتوا
من غير توبة) اى من جملة اصول اهل الحق ان اهل الكبائر من المؤمنين
لا يخلدون فى النار (لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره) ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره او ورد عليه ان حسنات الكافر محبطة بالكفر وسيئات المؤمن
معفوة باجتناب الكبائر فما معنى الجزاء بمثاقيل الذرة من الخير والشر واجيب
بان حسنة الكافر تؤثر فى نقص عقابه وسيئة المؤمن تؤثر فى نقص ثوابه

له ومعنى رؤية ما يعادل
الذرة من خير و شر اما
مشاهدة اجزيته على الاولى
مختصة بالسعداء المخصص
قوله اشتاتا اى فمن يعمل من
السعداء مثقال ذرة خيرا يره
والثانية بالاشقياء بقرينة
اشتاتا اى فمن يعمل من
الاشقياء مثقال ذرة شرا يره
وذلك لان حسنات الكافر
محبطة بالكفر وسيئات
المؤمن المجتنب عن الكبائر
معفوة وما قيل من ان حسنة
الكافر تؤثر فى نقص العقاب
يرده قوله تعالى (وقدمنا
الى ما عملوا من عمل فجعلناه
هباء منثورا) واما حسنات
الكفار المقبولة بعد اسلامهم
واما مشاهدة نفسه من غير
ان يعتبر معه الجزاء
ولا عدمه بل يفوض كل
منها الى سائر الدلائل
الناطقة بعفو صغائر المؤمن
المجتنب واثابته بجميع
حسناته وبحبوط حسنات
الكافر ومعاقبته بجميع
معاصيه فالمعنى ما روى عن
ابن عباس رضى الله عنهما
ليس من مؤمن ولا كافر
عمل خيرا او شرا الا اراه
الله اياه اما المؤمن فيغفر له
سيئاته ويثيب بحسناته
واما الكافر فترد حسناته
تحسيرا له (تفسير روح
البيان)

وقیل الاولی مخصوصة بالسعداء والثانیة بالاشقیاء قیل فعلی الجوابین لا یتعین الخروج من النار کما قاله الشارح المثقال عبارة عن الوزن ومعنی الذرة النملة الصغیراء قال مقاتل اصغر نملة فی الارض ویقال الذرة مایری فی شعاع الشمس الخیر یجی علی وجوہ احدها المال کقوله تعالی (ان ترك خیرا) ای المال والثانی الایمان کقوله تعالی (ولو علم الله فیهم خیرا) ای ایمانا والثالث الافضل کقوله تعالی (وانت خیر الراحمین) والرابع العافیة کقوله تعالی (وان یمسسك الله بخیر) والخامس الاجر کقوله تعالی (لکم فیها خیر) ای اجر (ن نفس الایمان) هذا جواب مایقال وهو ان یقال یمکن ان یری العاصون ثواب ایمانهم او الاثم جزاء عصیانهم اجاب بقوله ونفس الایمان (عمل خیر لا یمکن ان یری جزاؤہ) ای عمل خیر (قبل دخول النار ثم یدخل النار لیخلد لانه) ای رؤیة جزاء عمل الخیر قبل دخول النار (باطل بالاجماع) لانه لو جوزی لزم دخوله فی الجنة لان جزاء الاعمال الصالحة لا یکون الا فی الجنة ولو دخل فی الجنة کان خالدا فیها فلم یدخل النار لکن لا یلزم من دخوله فی النار ان یکون خالدا فیها لان الخلود فی النار مختص بالکافرین (فتعین الخروج من النار ولقوله تعالی وعد الله المؤمنین والمؤمنات جنات وقوله تعالی ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لهم جنات الفردوس) الفردوس البستان الذی فیه الکرم والاشجار والجمع فرادس ومنه جنة الفردوس (الی غیر ذلك من النصوص الدالة علی کون المؤمنین من اهل الجنة مع ماسبق من الادلة القاطعة الدالة علی ان العبد لا یخرج بالمعصیة عن الایمان وایضا) دلیل عقلی (الخلود فی النار من اعظم العقوبات وقد جعل) ای والحال قد جعل الخلود (جزاء للکفر الذی هو اعظم الجنایات فلو جوزی به) ای بالخلود فی النار (غیر الکافر کانت زیادة علی قدر الجنایة فلا یکون) الله (عدلا) لاستوائه مع الکفر فی الابدیة فیرد علیه جواز التفاوت بالشدة والضعف (وذهب المعتزلة الی ان من دخل النار فهو خالد فیها لانه اما کافر او صاحب کبیرة مات بلا توبة اذ المعصوم) الذی لا یصدر عنه ذنب وعصیان (والتائب وصاحب الصغیرة اذا اجتنبوا عن الکبائر لیسوا) ای المعصوم والتائب وصاحب الصغیرة

۱؎ لان جزاء الایمان هو الجنة والخروج من الجنة باطل بالاجماع فتعین الخروج عن النار وفیه منع ظاهر لجوازان یراه فی خلال العذاب بالتخفیف ونحوہ (خیالی) ۲؎ من قوله تعالی (ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات تجری من تحتها الانهار ذلك الفوز الکبیر) وقوله علیه السلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة) ۳؎ ای علی الاطلاق من غیر تقیید بالشدة ونحوها فلا یرد جواز التفاوت بالشدة والضعف حتی لا یزید الجزاء علی الجنایة وهذا الدلیل الزامی الا انه تصرفه تعالی فی ملکه لا یوصف بالظلم (خیالی)

اذا اجتنبت الكبائر (من اهل النار على ما سبق من اصولهم) اى المعتزلة (والكافر مخلد فى النار بالاجماع وكذا صاحب الكبيرة مات بلا توبة لوجهين الاول انه) اى صاحب الكبيرة (يستحق العذاب وهو) اى العذاب (مضرة خالصة دائمة) اى لاينقطع ابدا (فينافى استحقاق الثواب الذى هو منفعة خالصة دائمة) والمتنافيان لايجتمعان فيحبط الاعمال بالكبيرة كما تحبط بالكفر ويرد عليهم ان ابطال السيئة بالحسنة[1] اولى من العكس كقوله تعالى (ان الحسنات يذهبن السيئات) ولقوله تعالى (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها) الآية قال ابو على وابو هاشم ان المعاصى تحبط الطاعات اذا زادت عليها واذا زادت الطاعات احبطت المعاصى (والجواب منع قيد الدوام) بان يقال لانسلم ان العذاب مضرة خالصة دائمة بل هو مضرة خالصة فلا تنافى بين الثواب والعقاب بل يعاقب ثم يثاب ولو سلم تنافيهما فلا يلزم منه تنافى الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعات والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فابطال السيئة بالحسنة[2] اولى كما مر (بل منع الاستحقاق بالمعنى الذى قصدوه وهو الاستيجاب وانما الثواب فضل من الله والعذاب عدل فان شاء عفا وان شاء عذب بمدة ثم يدخله الجنة) بان يقال لا نسلم ان صاحب الكبيرة الذى مات بلا توبة يستحق العذاب بالمعنى الذى قصدوه وهو وجوب العذاب (الثانى النصوص الدالة على الخلود) اى خلود صاحب الكبيرة الذى مات بلا توبة (كقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد) اى يتجاوز (حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمنا) اى لاجل كون المؤمن مؤمنا (لايكون[1] الا كافرا وكذا من تعدى جميع الحدود) اى جميع المنهيات والمشروعات (وكذا من احاطت به خطيئته وشملته من كل جانب) والضمير البارز فى شملته راجع الى من (ولو سلم انه كذلك) اى ولو سلم الخلود على معناه الاصلى (فالخلود قد يستعمل فى المكث الطويل كقولهم سجن مخلد) فخلود الكفار لامعارض له فيبقى على الظاهر

[1] يعنى ان القاتل قصد قتله لاجل ان المقتول مؤمن ومن قتل بهذا القصد يكون كافرا۔
[2] لا يكون الا كافرا

وخلود اهل الكبائر له معارض فيصل على المكث الطويل. قال حجة الاسلام
الكفرة ثلث فرق منهم من بلغه اسم نبينا وصفته ودعوته وهم المجاورون
الدار الاسلام لامن دارلهم فهم الخالدون فى النار ومنهم من بلغه الاسم
دون الصفة وسمعوا ان كذابا ملتبسا اسمه محمد ادعى النبوة ومنهم
من لم يبلغه الاسم ولا الرسم وكل من هاتين الفريقين معذور فى الكفر ونقل
مثله عن الاشعرى (ولو سلم نعارض بالنصوص الدالة على عدم الخلود)
اى عدم خلود صاحب الكبيرة فى النار (كما مر) اعلم ان اهل النار لم يقنط
من الخلاص حتى اذا ذبح كبش الموت بين الجنة والنار ونودى اهلهما
بالخلود ايس اهل النار من الخلاص فاعتادوا بالعذاب ولم يتألموا حتى
آل امرهم الى ان يتلذذوا به حتى لو هبت عليهم نسيم الجنة استكرهوه
وتعذبوا به كالجعل يستطيب الروث ويتألم من الورد (والايمان فى اللغة التصديق
اى اذعان حكم المخبر وقبوله) معنى الاذعان يقال اذعنى بحق اى
طاوعنى لما كنت التمس منه (وجعله صادقا) اى جعل حكم المخبر صادقا
(افعال) اى الايمان من الافعال (من الامن) والهمزة فى الاصل
التعدية بمعنى جعل الغير امينا من الكذب او للصيرورة بمعنى أن للمصدق
صار ذا امن من تكذيبه لغيره فقوله (كأن حقيقة آمن به) اى لفظ امن به
(منه) اى المخبر (التكذيب) اى عن التكذيب (والمخالفة) بكلمة الظن
اما لاحتمال الصيرورة او لتشبيه الايمان العرفى بالايمان اللغوى هذا
الذى هو من الامن (يتعدى) اى الايمان (باللام) لاعتبار معنى الاذعان
والقبول (كما فى قوله تعالى حكاية) عن اخوة يوسف عليه السلام لابيهم
(وما انت بمؤمن لنا اى بمصدق وبالباء) لاعتبار معنى الاعتراف (كما فى قوله
عليه الصلوة والسلام الايمان ان تؤمن بالله) جواب على السائل
عن الرسول عليه الصلوة والسلام ما الايمان (الحديث) اى اقرأ الحديث
او تمم الحديث (اى ان تصدق وليس حقيقة التصديق) كما قال بعض المحققين
(ان يقع فى القلب نسبة الصدق الى الخبر والمخبر) اى ليس تصور نسبة
الصدق الى الخبر والمخبر (من غير اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول لذلك)
اى لوقوع نسبة الصدق الى الخبر والمخبر فى القلب (بحيث يقع عليه

له والايمان فى اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الامن كان للمصدق امن للمصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء لتضمينه معنى الاعتراف (قاضى) ثم الايمان بهذا المعنى منقول من الايمان بمعنى جعل احد آمنا من ام فان الايمان افعال من الامن يقال امنته فلانا اى جعلته آمنا منه وآمنته غيرى اى جعلت غيرى آمنا منه والثلاثى منه يتعدى الى مفعول واحد واذا نقل الى باب الافعال قيل يجوز فى آمن ان يتعدى الى مفعول ثان وان يكون بمعنى صار ذا امن فان الهمزة اذا دخلت على الفعل اللازم عدته واذا دخلت على الفعل المتعدى فاما ان تعديه الى مفعول ثان او تجعله لازما على معنى الصيرورة (شيخزاده (۹۴) جلد اول)

اسم التسليم) اى الانقياد وتسميته تسليما للزيادة توضيحا لمعنى الاذعان (على ما صرح به الامام الغزالى) حيث فسر التصديق بالتسليم فيكون مقابلا للانكار (وبالجملة هو) اى الايمان والتصديق (المعنى الذى يعبر عنه بالفارسية بگرويدن وهو معنى التصديق المقابل للتصور حيث يقال) تعليل لقوله المقابل (فى اوائل علم الميزان العلم اما تصور واما تصديق صرح بذلك رئيسهم ابن سينا) اى صرح بان التصديق المنطقى هو التصديق اللغوى بعينه المعبر عنه بگرويدن (فلو حصل هذا المعنى) اى الاذعان والقبول هذا شروع للجواب من الاشكالات الواردة فى هذا المقام (لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه) اى على بعض الكفار فيه اشارة الى انه اذا سجد للصنم لا التعظيم لم يحكم بكفره بينه وبين الله تعالى وان اطلق عليه اسم الكافر واجرى عليه حكمه (من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب) اى تكذيب الله ورسوله (والانكار كما اذا فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبى عليه الصلوة والسلام وسلمه واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم جعل ذلك) اى شد الزنار وسجود الصنم (علامة للتكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة فى مسئلة الايمان واذا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فى الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله) فيكون المعنى الشرعى للايمان اخص من المعنى اللغوى لانه هو التصديق المطلق والمعنى الشرعى هو التصديق النبوى (اى تصديق النبى عليه السلام بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة) اى فيما اشتهر كونه من دين الرسول بالخبر المتواتر بحيث يعلمه العامة بلا انتظار الى نظر واستدلال كوجود الصانع ووجوب الصلوات الخمس ووجوب صوم رمضان والزكوة والحج وحرمة الخمر وغيرها من الاحكام الظاهرة من دين محمد عليه الصلوة والسلام قوله ما علم بالضرورة يخرج ما لا يعلم بالضرورة كالاجتهاديات فلهذا لا يكون منكر الاجتهاديات كافرا (مجيئه به) والضمير فى مجيئه الى ما فى ما علم والضمير فى به عائد الى النبى

له الباء حرف جر بكسر الكاف الفارسية وفتح الراء وكسر الواو وبالمد وفتح الدال وسكون النون (عصام) ص ۳ ولا يريد بهذا الكلام ان التصديق هنا من اقسام العلم الذى هو حصول صورة الشئ فى العقل بل اراد ان مجرد التصور لا يكفى فى الايمان بل لا بد فيه من التصديق وان كان هذا التصديق نوع ذلك التصديق لانه لا بد فيه من القبول بحيث يقع عليه اسم التسليم ۲ له اولى العيار از شرح مواقف) ص ۱۷ ۲ الاذعان المذكور ۲

عليه الصلوة والسلام (من عقل الله اجمالا) اى تصديقا اجماليا (وانه) اى الاجمال (كان فى الخروج عن عهدة الايمان) يعنى جاء من حق الايمان وهذا الكلام من قبيل قول العرب خرج من حقه جاء من حقه ويكفى الاجمال فيما لوحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة وحرمة الخمر عند السوال عنهما كان كافرا (فلا ينحط درجته) اى درجة التصديق الاجمالى (عن الايمان التفصيلى) اى من امن بالله وملائكته وكتبه ورسله وغير ذلك من العبادات (والمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمنا الا بحسب اللغة) لان الايمان فى اللغة التصديق والمشرك صدق بوجود الصانع لان قولنا الله واحد تصديق (دون الشرع لاخلاله) اى المشرك (بالتوحيد) اى توحيد الله الذى هو من جملة ما جاء به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فلا يوجد الايمان الشرعى وان وجد الايمان اللغوى (واليه) اى الى عدم ايمان المشرك (الاشارة بقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون) فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك يقال الشرك ثلثة اولها ان يعبد غيره والثانى ان يطيع مخلوقا بما يأمره من المعصية والثالث ان يعمل لغير وجه الله فالاول كفر والاخران معصية فلا بد من حمل الايمان المذكور فيها على معناه اللغوى (والاقرار به اى باللسان الا ان التصديق ركن منه لا يحتمل السقوط اصلا) اى لا فى حالة الاختيار ولا فى حالة الاكراه حتى لو زال التصديق القلبى بالاكراه كان كافرا دون مؤمن (والاقرار قد يحتمله) اى يحتمل السقوط (كما فى حالة الاكراه) حتى لو وجد كلمة الكفر على لسانه ولكن قلبه ثابت بالايمان لم يكن كافرا بل مؤمنا البتة وقولهم انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل انما هو فى الماهية الحقيقية لا الاعتبارية واذا سقط الاقرار كان التصديق نفس الايمان وكونه نفسا او جزأ فى الحالين جائز فى الماهية الاعتبارية مع ان الجزء الساقط يقدر فى حكم الثابت كما فى حالة الاكراه وكما فى الاخرس لكن ثبوت اشارته مناب اقراره (فان قيل قد لا يبقى التصديق كما فى حالة النوم والغفلة قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو عن حصوله) اى عن علم حصوله فى القلب اما حال التذكر

سله تفريع على صدر التعريف فان من الفرق لو صدق نبينا صلى الله عليه وسلم فى شئ ان كان لم يؤمن ببعضه او لم يصدق فى جميع ما جاء به او كان صدقه فيما عدا التوحيد لم يتحقق به الايمان الشرعى (ابن الشيخ)

سله فى اواخر سورة يوسف

سله اى فى اقرار بان الله تعالى خالقه وخالق السموات والارض الا وهو مشرك حيث يثبت شريكا اخر فى المعبودية تقول عبدة الاصنام الله ربنا وحده والاصنام شركاؤه فى استحقاق العبادة وقالت اليهود ربنا الله وحده وقالت النصارى ربنا الله وحده والمسيح ابن الله وليس المراد بقوله وما يؤمن اكثرهم حقيقة الايمان ولكن المعنى ان اكثرهم مع اظهارهم الايمان بالسنتهم مشركون (شيخ زاده فى اواخر سورة يوسف جلد ثانى ۱۰۲)

فلا ذهول عافی القلب وان ذهل عن تذکره وحصوله فی القوة الدراکة

(ولو سلم فالشارع جعل المحقق) ای التصدیق القلبی (الذی لم یطرأ علیه) ای لم یعرض علی المحقق (ما یضاده فی حکم الباقی) فان التصدیق وان لم یبق فی حالة النوم والغفلة الا انه فی حکم الباقی لانه لم یطرأ علیه ما یضاده

(حتی کان المؤمن) ای لفظ المؤمن (اسما لمن آمن فی الحال او الماضی ولا یطرأ) ای والحال لا یطرأ (علیه) ای علی الایمان (ما هو علامة التکذیب هذا الذی ذکره) ای الذی ذکره المصنف (من ان الایمان) بیان الذی (هو التصدیق والاقرار) باللسان (مذهب بعض العلماء خبر هذا الذی (وهو) ای ما ذکر (اختیار الامام شمس الائمة) السرخسی (وفخر الاسلام) صاحب الکشف البزدوی وهو المروی عن ابی حنیفة وهو الاولی لان الانسان عبارة عن الروح والجسد فیجب لکل منهما حصة من الایمان فالتصدیق حصة الروح والاقرار حصة الجسد وانما خص الاقرار به لکونه اخف وابین من سائر اعمال الجسد (وذهب جمهور المحققین الی انه) ای الایمان (التصدیق بالقلب وانما الاقرار شرط) لا انه جزء من الایمان

لاجراء الاحکام فی الدنیا) کالصلوة علیه فی وقت موته (لما ان التصدیق بالقلب امر باطن) لا یطلع علیه احد (لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم یقر بلسانه فهو مؤمن عند الله) لان التصدیق القلبی الذی هو حقیقة الایمان موجود (وان لم یکن مؤمنا فی احکام الدنیا) لانتفاء شرطه واما من جعل الاقرار رکنا من الایمان فعنده لا یکون تارک الاقرار مؤمنا عند الله تعالی ولا یستحق النجاة عن خلود النار ثم الخلاف فیما اذا قدر التکلم وترکه لا علی وجه الاباء اذ العاجز کالاخرس مؤمن وفاقا والمصر علی عدم الاقرار مع المطالبة کافر وفاقا لکونه من امارات الانکار (ومن اقر بلسانه ولم یصدق بقلبه کالمنافق فبالعکس) یعنی مؤمن فی احکام الدنیا وان لم یکن مؤمنا عند الله تعالی (وهذا) ای ما ذکر من الایمان هو التصدیق القلبی والاقرار باللسان لاجراء الاحکام فی الدنیا (هو اختیار الشیخ ابی منصور) الماتریدی (والنصوص معاضدة) ای مقویة (لذلک) ای لکون الایمان هو التصدیق بالقلب والاقرار شرطا قال الله تعالی اولئک کتب

له منافاة النوم والغفلة للتصدیق ۱۲ منه

که من الجحود ولا انکار ۱۲

ثم اختلف فی ان مجرد التصدیق بالقلب هل هو کاف لانه المقام لابد من اقتران الاقرار به للتمکن منه ولعل الحق هو الثانی (قاضی فی اوائل سورة البقرة) (شیخزاده ۸۷) وتفصیل هذه المسئلة فی الشفاء الشریف فی الباب الاول من القسم الثانی ۱۲

سه من الماتریدیة والاشعریة (عصام)

ه ظاهر یدل علیه جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا (عصام)

۵ه الذی یظهر الاسلام و یخفی الکفر ۱۲

له لما ان الشرع جعل الاقرار دلیل الایمان وکل السرائر الی الله را بین العصام (عصام)

(فی قلوبہم الایمان وقال اللہ تعالی وقلبہ مطمئن بالایمان) الاطمینان
سکون النفس عن الاضطراب لشبہۃ (وقال اللہ تعالی ولما یدخل[١] الایمان
فی قلوبکم) لا یقال یجوز ان یراد بتلک النصوص الایمان اللغوی الذی
ہو جزء الایمان الشرعی خصہ بالذکر لکونہ اصلا مستتبعا للغیر فلا ینفی
کون الاقرار رکنا آخر لانا نقول الاصل فی عبارۃ الشارع رحمہ اللہ
تعالی ہو المعنی الشرعی فیکون الاقرار رکنا آخر احتمالا من دلیل
قیل کفی بہ دلیلا انہ لم یحکم علی ایمان احد الا بعد اقرارہ (وقال النبی
صلی اللہ تعالی علیہ وسلم اللہم ثبت قلبی علی دینک) ای تصدیقک
(وقال علیہ السلام لاسامۃ) رضی اللہ تعالی عنہ (حین قتل) اسامۃ
اسامۃ رضی اللہ تعالی عنہ (من[٢] قال) مفعول قتل (لا الہ الا اللہ
ہل شققت[٣] قلبہ) ای قال علیہ الصلوۃ والسلام (ولم قتلتہ یا اسامۃ)
قال اسامۃ علمت انہ انما قال بقلبہ قال علیہ الصلوۃ والسلام (ہل شققت
قلبہ) (فان قلت نعم الایمان ہو التصدیق لکن اہل اللغۃ لا یعرفون منہ
الا التصدیق باللسان) دون التصدیق بالقلب ہذا السؤال عام الورود علی
المذہبین السابقین لان المفہوم منہ ان الایمان عبارۃ عن التصدیق باللسان
وہو الاقرار لا من المجموع المرکب من التصدیق القلبی والاقرار
من التصدیق القلبی فقط کما ہو المفہوم من المذہبین السابقین ولکن
الظاہر ایرادہ علی المذہب الذی ہو ان یکون الایمان عبارۃ عن التصدیق
القلبی (والنبی علیہ السلام واصحابہ کانوا یقنعون من المؤمن بکلمۃ الشہادۃ
ویحکمون بایمانہ من غیر استفسار عما فی قلبہ) فعلم من معرفۃ اہل اللغۃ
ومن قناعۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم واصحابہ رضی اللہ تعالی عنہم ان
الایمان ہو التصدیق باللسان دون المجموع المرکب منہما ولا التصدیق
القلبی (قلت لا خفاء فی ان المعتبر فی التصدیق عمل القلب) ای ان التصدیق
عبارۃ عن فعل القلب لا عن فعل اللسان (حتی لو فرضنا) ہذا
دلیل علی ان التصدیق عمل القلب لا عمل اللسان (عدم وضع لفظ
التصدیق لمعنی او وضعہ لمعنی غیر التصدیق القلبی) ای الاذعان والقبول
(لم یحکم احد من اہل اللغۃ والعرف بان المتلفظ بکلمۃ صدقت مصدق للنبی

---

[١] قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا اذ الایمان تصدیق مع ثقۃ وطمانینۃ قلب لم یحصل لکم والا لما منّ علی الرسول بالاسلام وترک المحاربۃ (ولکن قولوا اسلمنا) فان الاسلام انقیاد ودخول فی السلم واظہار الشہادتین (ولما یدخل الایمان فی قلوبکم) توقیت لقولوا فانہ حال من ضمیر ای قولوا اسلمنا ما دمتم علی ہذہ الصفۃ وہی ان لم یدخل الایمان فی قلوبکم قاضی وشیخزادہ ٢٧٢ فی الحجرات

[٢] ہو رجل من اہل فدک اسمہ مرداس بن نہیک وکان قد اسلم ولم یسلم من قومہ غیرہ (شیخ زادہ جلد اول فی سورۃ النساء)

[٣] وشق متعد بنفسہ وعدی بعن لتضمینہ معنی التفتیش ای شققت قلبہ لتفتش عما فیہ من الاعتقاد أقالہ ما قالہ خوفا ام لا وہو کنایۃ عن استحالۃ الوقوف علیہ لانہ یتقلب لما فیہ والذم فیہ ظاہر لما فیہ من التوبیخ علی ما لا یلیق بہ (شرح شفاء الشریف للشیخ شہاب الدین فی اوائل القسم الثانی)

[٤] (ولا تقولوا لمن القی الیکم السلام لست مؤمنا تبتغون عرض الحیوۃ الدنیا فعند اللہ مغانم کثیرۃ) الایۃ نزلت الایۃ فی مرداس بن نہیک شیخزادہ

صلى الله تعالى عليه وسلم ومؤمن به) اى بالنبى صلى الله تعالى عليه وسلم يعنى وجد فيه لفظ التصديق مع انه ليس بمؤمن يريد بقوله حتى لو فرضنا الى آخره الرد على من زعم ان الايمان مجرد كلمة الشهادة لكن لا يتم ذلك لان منهم من شرط معرفة القلب او تصديقه ومنهم من لم يشترط ذلك لكن شرط الدلالة على التصديق القلبى وهم الكرامية فالرد بالفرض المذكور لا يتوجه عليهم اصلا مراد الشارح رحمه الله تعالى تائيد المذهب السابق لا الرد على مخالفيهم (ولهذا) اى ولاجل ان مجرد الاقرار باللسان لا يكفى فى الايمان (صح نفى الايمان عن بعض المقرين باللسان) وهم القوم الذين يقرون باللسان ولم يقروا بالقلب (قال الله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى قالت الاعراب آمنا) باللسان دون القلب (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) اى الانقياد الظاهر دون الانقياد الباطن (واما المقر باللسان وحده فلا نزاع فى انه يسمى مؤمنا لغة) هذا اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال فعلى ما ذكرتم من الجواب يلزم ان لا يكون المقر باللسان وحده مؤمنا مع انه يسمى مؤمنا فلا يكون ذلك الجواب جوابا فاجاب عنه بقوله واما المقر باللسان وحده فلا نزاع فى انه يسمى مؤمنا لغة (ويجرى عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فى كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبى صلى الله عليه وسلم ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفى فى الايمان فعل اللسان) بل لا بد من فعل القلب وهو الاذعان والقبول فعلم منه ان معرفة اهل اللغة التصديق باللسان وحكم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه باعتبار دلالته على التصديق القلبى (وايضا) يحتمل ان يكون عطفا على قوله فيما مر والنصوص متعاضدة على ذلك فيكون المعنى كما ان النصوص متعاضدة على ذلك كذلك الاجماع منعقد على الايمان المذكور ويحتمل ان يكون عطفا على مجموع الدليلين السابقين فيكون المعنى كما ان الجوابين السابقين يدلان على ان الايمان هو التصديق القلبى كذلك الاجماع المنعقد على ذلك (الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان

ك اى النزاع فى الايمان الحقيقى الذى يترتب عليه الاحكام الاخروية (شرح مواقف)

ك قال الكرامية بانه مؤمن بناء على ان الايمان هو التصديق باللسان وقلنا ليس بمؤمن فيما بينه وبين الله تعالى قطعا لكن الكرامية مطبقون على تخليد هذا المؤمن فى النار وانه يحشر مع الكفار لانهم وان قالوا بان حقيقة الايمان هى التصديق باللسان فان شرط كونه منجيا فى الآخرة عندهم مطابقة الاعتقاد القلبى له ونحن نوافقهم على اجراء احكام الايمان عليه فى الدنيا فرجع الخلاف الى اطلاق لفظ (ابن عرس)

ك قال الله فى حق المنافقين ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره انهم كفروا بالله ورسوله (عرس)

ومنعه منه) ای من الاقرار باللسان (مانع من خرس ونحوه فقط عس)

مما ذکرنا (ان لیست حقیقة الایمان مجرد کلمة الشهادة علی ما زعمت الکرامیة)

ای زعموا ان الایمان مجرد کلمة الشهادة حتی ان من اضمر الکفر واظهر

الایمان یکون مؤمنا الا انه یستحق الخلود فی النار کذا فی شرح المقاصد

والمذکور فی تفسیر القاضی مذهب الکرامیة ان الایمان مجرد کلمة الشهادة

اذا خلی قلبه عن الاعتقاد حتی لو اعتقد خلافه لم یکن مؤمنا یمکن التوفیق

بینهما بان ما ذکره القاضی الایمان المنجی من النار والاول هو الایمان مطلقا

(ولما کان مذهب جمهور المتکلمین والمحدثین والفقهاء ان الایمان

تصدیق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالارکان اشار المصنف (الی نفی ذلک

بقوله فاما الاعمال ای الطاعات فهی تتزاید فی نفسها) یوما فیوما ساعة

فساعة (والایمان لا یزید ولا ینقص فههنا) ای فی بحث الایمان (مقامان

الاول ان الاعمال غیر داخلة فی الایمان لما مر من ان حقیقة الایمان هو

التصدیق القلبی) ای لما ثبت من ان حقیقة الایمان هو التصدیق القلبی

کما ذهب الیه ابو منصور او التصدیق مع الاقرار کما ذهب الیه غیره فعلی

کلا التقدیرین لو کان الاعمال داخلة فیه لزم ان لا یکون حقیقة الایمان عبارة

عما ذکر وهو خلاف ما ثبت بالدلیل (ولانه قد ورد فی الکتاب والسنة

عطف الاعمال علی الایمان کقوله تعالی ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات

مع القطع بان العطف یقتضی المغایرة وعدم دخول المعطوف فی المعطوف

علیه) ای العطف یدل علی التغایر وعلی ان العمل لیس بداخل فی الایمان

لان الشئ لا یعطف علی نفسه ولا الجزء علی کله قوله مع القطع بان العطف

الی آخره ممنوع لجواز ان یعطف علی الشئ ما یدخل فیه لنکتة کما قال الله

تعالی (تنزل الملائکة والروح) والنکتة ههنا ان الاعمال ثمرات الایمان فالایمان

بلا عمل کشجر بلا ثمر (وورد فی الکتاب ایضا جعل الایمان شرط صحة

الاعمال کما فی قوله تعالی ومن یعمل من الصالحات وهو مؤمن) وهذه

الجملة وقعت حالا من ومن یعمل والحال قید العامل وشرطه (مع القطع

بان المشروط لا یدخل فی الشرط لامتناع اشتراط الشئ بنفسه) لان

الشرط لو کان داخلا فی المشروط لزم ان یکون الشئ شرطا لنفسه

له کمرض اغماء او عته او اکراه علی عدم الاقرار ولو کان الایمان هو التصدیق باللسان لم یکن هذا المصدق مؤمنا (عس)

له واما عطف الجزء علی الکل کما فی قوله تعالی (تنزل الملائکة والروح) فبتأویل جعله خارجا من الکل لاعتبار خطابی وهو ان جبرائیل علیه السلام لکمال علوه وبلوغه الغایة القصوی من الکمال کأنه جنس آخر غیر جنس الملئکة ثم عطفه واما فی ظاهر الحال فلا یجوز هذا العطف کما ههنا وکفی به حجة فی امثال هذا المقام هذا اذا کان المراد بالروح جبرائیل واما اذا کان المراد به خلق آخر اعظم من الملائکة کما فی بعض التفاسیر فلا یرد به السؤال قطعا اجمالی مع حاشیة کنغروی)

عه ای کفی ظاهر اقتضاء المعطوف المغایرة بینهما حجة علی الخصم القائل بکون الاعمال جزأ من الایمان (نجم العلوم)

لان شرط الكل جزء من اجزائه (وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك
بعض الاعمال[1] كما فى قوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا) فاثبت
الايمان مع وجود القتال (على ما مر مع القطع بانه لا تحقق للشئ بدون ركنه)
اى لو كان الاعمال جزأ من الايمان لما جاز اثبات الايمان على ترك بعض
الاعمال لان الكل لا يوجد بدون الجزء واللازم باطل وكذا الملزوم (ولا يخفى
ان هذه الوجوه انما تقوم حجة على من يجعل الطاعات ركنا من حقيقة الايمان
بحيث ان تاركها) اى الطاعات (يكون مؤمنا كما هو رأى المعتزلة لا) اى
لا يكون حجة (على من ذهب الى انها) اى الاعمال (ركن من الايمان
الكامل بحيث لا يخرج تاركها عن حقيقة الايمان) لكن يخرج عن الايمان
الكامل (كما هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى وقد سبق تمسكات المعتزلة
باجوبتها فيما سبق والمقام الثانى ان حقيقة الايمان لا تزيد) بانضمام
الطاعات (ولا تنقص) بارتكاب المعاصى هذا عند ابى حنيفة واصحابه
رحمهم الله تعالى واختيار امام الحرمين وذهب الاشعرى والمعتزلة الى انه
يزيد وينقص وهو المحكى عن الشافعى وكثير من العلماء (لما مر من انه
التصديق القلبى الذى بلغ حد الجزم والاذعان) ولو تقليدا كما ذهب اليه
جميع الفقهاء وكثير من العلماء بل جعلوا الظن الغالب الذى لا يخطر بالبال
نقيضه فى حكم اليقين ومنع الاشعرى والمعتزلة وكثير من المتكلمين صحة
ايمان المقلد ثم منهم من اكتفى بابتنائه على قول الرسول او الاجماع ولم يشترطوا
الاستدلال العقلى ومنهم من شرط ذلك وان لم يقدر على التعبير عنه والمجادلة
مع الخصم والمعتزلة شرطوا الاقتدار على المجادلة وحل الاشكالات وقال
الشارح ليس الخلاف فى الذين نشأوا فى دار السلام وتواتر عندهم حال النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم ومعجزاته ولا فى الذين يتفكرون فى خلق
السموات والارض فانهم كلهم من اهل النظر والاستدلال بل فيمن
نشأ على شاهق الجبل ولم يتفكروا فى خلق السموات والارض (وهذا
لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق
فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصى فتصديقه باق على حاله لا تغير فيه
اصلا والآيات الدالة) جواب ما يقال وهو ان يقال وان دل دليلكم

---

[1] الايمان فى كلام الشارع قد جاء بمعنى اصل الايمان وهو اليقين لا يعتبر فيه كونه مقرونا بالعمل كما فى قوله عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الخ وقد جاء بمعنى الايمان الكامل وهو المقرون بالعمل كما فى حديث الايمان شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان والايمان بهذا المعنى هو المراد بالايمان المنفى فى قوله عليه الصلوة والسلام لا يزنى الزانى وهو مؤمن فالخلاف فى المسئلة لفظى لانه راجع الى تفسير الايمان ولا خلاف فى المعنى فان الايمان المنجى من دخول النار هو الثانى باتفاق جميع المسلمين والايمان المنجى من الخلود فى النار هو الاول خلافا للمعتزلة والخوارج فالحاصل ان السلف والشافعى انما جعلوا العمل ركنا فى الايمان بالمعنى الثانى دون الاول وحكموا مع فوات العمل ببقاء الايمان بالمعنى الاول (عينى شرح بخارى)

على ان الايمان لا يزيد ولا ينقص ولكن عندنا ما يدل على خلافه وهو الآيات
الدالة على زيادة الايمان فاجاب بقوله والآيات الدالة (على زيادة الايمان
محمولة على ما ذكره ابو حنيفة الامام) اى القوم (كانوا آمنوا فى الجملة) مثلاً
الله واحد ومحمد رسوله والحق ما جاء به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مطلقاً
(ثم ياتى فرض بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص) اى امنوا
بما قال النبى صلى الله عليه وسلم مجملاً واذا بين احكاماً مفصلة
ما اعتقد المؤمن عقيبه تلك الاحكام المفصلة زاد ايمانه واعتقاده (وحاصله)
اى حاصل ما ذكره ابو حنيفة (انه) اى الايمان (كان يزيد بزيادة ما يجب
الايمان به) يعنى لا يزيد بزيادة الاعمال كما ذهب اليه الشافعى بل يزيد بزيادة
الفرائض (وهذا) اى زيادة الايمان لكل فرض خاص (لا يتصور فى غير
عصر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وفيه) اى فيما ذكره الامام ابو حنيفة
من ان الايمان لا يزيد الا بزيادة ما يؤمن به وذا لا يتصور الا فى عصر النبى
صلى الله تعالى عليه وسلم (نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن
فى غير عصر النبى صلى الله عليه وسلم والايمان واجب اجمالاً فيما علم اجمالاً
وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً ولا خفاء فى ان التفصيلى ازيد) من الايمان الاجمالى
بل اكمل اى علمه فى هذا الزمان بتفاصيل الفرائض كاثبات فرض بعد
فرض فى ذلك الزمان فالزيادة كما تتصور فى ذلك الزمان تتصور فى هذا
الزمان • وتقرير النظر انا لا نسلم ان زيادة الايمان لا تكون الا بزيادة ما يجب
الايمان به كما ذكرتم لم لا يجوز ان تكون زيادته بحسب كونه اجماليا وتفصيليا
اذ لا خفاء فى ان الاجمالى منحط درجة عن التفصيلى فى الكمال وان كان
لا ينحط فى الاتصاف باصل الايمان فمن حصل فيه ايمان تفصيلى كان
ايمانه ازيد بل اكمل من الايمان الاجمالى الذى للآخر • والجواب عن هذا
النظر انا لا نسلم ان التفصيلى اكمل وازيد بل الاجمالى والتفصيلى على السواء
ولو كان كذلك لكان الايمان ناقصا فلم يكن ايمانا لان نقصان ذات الشئ
يستلزم تغيره وتبدله • وما يقال من كون الاجمالى لا ينحط عن درجته انما
هو فى الاتصاف باصل الايمان فهو فى غاية الشناعة اذ اثبات الاصل والفرع
فى نفس الايمان قول لم يقل به احد • قيل فى جواب النظر الظاهر ان مراد

سـ۱ـه قال الامام هذا بحث لفظى لان المراد بالايمان ان كان هو التصديق فلا يقبلهما وان كان الطاعات فيقبلهما ثم قال الطاعات مكملة للتصديق وكل ما قام من الدليل على ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا الى اصل الايمان الذى هو التصديق وكل ما دل على كون الايمان يقبلهما فهو مصروف الى الكامل وهو المقرون بالعمل - (عينى شرح البخارى)

سـ۲ـه فرضت الصلوة فى الاسراء ليلة السبت سابع عشر رجب قبل الهجرة بسنة ونصف وكانت قبله صلاتين قبل طلوع الشمس وقبل غروبها • الزكوة فرضت فى السنة الثانية قبل فرض رمضان والصوم فرض بعد صرف القبلة الى الكعبة لعشر فى شعبان بعد الهجرة بسنة ونصف والحج فرض فى اواخر سنة ۶ [illegible]

ابی حنیفۃ رحمہ اللہ تعالی زیادۃ الایمان بزیادۃ ما یجب بہ الایمان فی الوقت و
ذا لایتصور فی غیر عصر النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم لانقطاع الوحی
واما زیادۃ الایمان التفصیلی بحسب اطلاعہ علی تفصیل الوحی او زیادتہ
علی الایمان الاجمالی فلا کلام فیہ (وما ذکر من ان الاجمالی لاینحط
عن درجتہ فانما هو فی الاتصاف باصل الایمان وقیل) فی الجواب
عن الآیات الدالۃ علی زیادۃ الایمان (ان الثبات والدوام علی الایمان زیادۃ
علیہ) ای علی الایمان (فی کل ساعۃ وحاصلہ انہ یزید بزیادۃ الازمان
لما انہ) تعلیل لقولہ یزید بزیادۃ الازمان (عرض لایبقی الا بتجدد الامثال
وفیہ نظرا) ای فیما ذکر من ان الایمان یزید بزیادۃ الازمان (لان حصول
المثل بعد انعدام الشئ لایکون من الزیادۃ فی الشئ کما فی سواد الجسم
مثلا) والجواب عن هذا بان یقال نظرا وارد علی حاصلہ لان القائل
بهذا القول لایعنی بہ انہ یزید بزیادۃ الازمان حتی یرد هذا النظر بل مراده
ان زیادتہ بالثبات غایۃ ما فی الباب ان الثبات لایکون الا بزیادۃ الازمان والثبات
امر معنوی یعتبره العقل لیس بعرض حتی یبقی بتجدد الامثال وینظر فیہ
بان حصول المثل بعد انعدام الشئ لایکون من الزیادۃ فی الشئ (وقیل
المراد) من الآیات الدالۃ علی زیادۃ الایمان (زیادۃ ثمرتہ واشراق نوره
وضیائہ فی القلب فانہ یزید بالاعمال وینقص بالمعاصی) یؤیده ما روی ابن
عمر رضی اللہ تعالی عنهما قال قلنا یا رسول اللہ الایمان یزید وینقص قال (نعم
یزید حتی یدخل صاحبہ الجنۃ وینقص حتی یدخل صاحبہ النار) ولما روی
انہ علیہ الصلوۃ والسلام قال (لو وزن ایمان ابی بکر مع ایمان جمیع الخلائق
لرجح ایمان ابی بکر) یعنی من جهۃ نوره وضیائہ لا من جهۃ الزیادۃ والنقصان
(ومن ذهب الی ان الاعمال جزء من الایمان فقبولہ) ای الایمان (الزیادۃ و
النقصان ظاهر) رد علیہ بانہ اذا انتفی بعض العمل انتفی الایمان حینئذ
لانتفاء جزئہ کما هو مذهب المعتزلۃ فلا یتصور الزیادۃ ولو قیل ببقاء الایمان
ما بقی التصدیق فهو قول بان العمل جزء من الایمان الکامل فلا کلام فیہ
قیل یجوز ان یکون انتفاء العمل بانتفاء وجوبہ کانتفاء الحج والزکوۃ
عن الفقیر وکسقوط الصلوۃ عن الحائض ولذا قال علیہ الصلوۃ والسلام

لہ وحاصل النظر ان الایمان عرض لایبقی الا بتتابع الامثال فی الوجود ولا یعقل کون المثل الموجود زیادۃ فی المثل المعدوم (ابن العرس) ۲ الروحانی للشالیہ بقولہ سبحانہ فهو علی نور من ربہ وفی الاثر ان علامۃ حصول هذا النور التجافی عن دار الغرور والانابۃ الی دار الخلود (ابن العرس) یسعی نورهم بین ایدیهم الآیۃ ۱۲ (۳ فمعناه انہ یزید باعتبار اعمالہ الحسنۃ حتی یدخل صاحبہ الجنۃ دخولا اولیا وینقص بارتکاب اعمالہ السیئۃ حتی یدخل صاحبہ النار اولا ثم یدخل الجنۃ بایمانہ آخرا کما هو مقتضی مذهب اهل السنۃ (شرح فقہ الاکبر لعلی القاری) ۴ قال صلی اللہ علیہ وسلم ما فضل علیکم ابو بکر بکثرۃ صوم ولا صلوۃ ولکنہ بشئ وقر فی قلبہ (زبدۃ الرسائل لمجدد الالف الثانی احمد الفاروقی المعروف بالامام الربانی السرهندی)

(ومن ناقصات العقل والدين) ويكون انتقاص العمل بانتقاص نيات وقلابها انتقاص اصله كقراءة نصف السورة في الصلوة فانها تنقص قراءة تمامها (ولهذا قيل ان هذه المسئلة) اى قبوله الزيادة والنقصان وعدم قبوله (فرع مسئلة كون الطاعات جزءا من الايمان) يعنى فمن قال ان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فعنده هو قابل للزيادة بزيادة الاعمال وقابل للنقصان بنقصانها لان زيادة الجزء يستلزم زيادة الكل ونقصانه ومن قال ان الاعمال ليست بجزء منه قال ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان (وقال بعض المحققين) اى مولانا عضد الملة والدين رحمه الله تعالى (لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق النبى صلى الله تعالى عليه وسلم) والسر فيه ان القوة العقلية مسخرة للقوة الحيوانية فالعقل وان تيقن بان الله رب العالمين اخرج الوهم فيستولى عليه هو معاينة كما يتيقن بان الميت جماد ثم يخاف منه بوهم لكن اذا تطهر الروح عن الظلمات الحيوانية ونور بانوار الملكية استولى عقله على وهمه فلو كان الذين لا خوف عليهم ولا يحزنون ولان العقل متفاوتة وكذا القلوب والاعتقادات بالشدة والضعف فان قلوب الصديقين الكاشفين وعقولهم واعتقاداتهم لا تماثل غيرهم من الغافلين عن منازلهم ومقاماتهم وكذا قلوب المجتهدين بالدلائل العقلية والنقلية على تحقيق شئ من العلوم لتحصيل اليقين تغاير قلوب الجهال المقلدين بطبقات ودرجات لا يمكن وصفها والحق ان التصديق ان فسر بما يعم الظن الغالب كما ذهب اليه البعض فالتفاوت بين وان فسر باليقين فقد قيل انه لا تفاوت لعدم احتمال النقيض والحق انه يتفاوت فان اليقين بحدوث العالم ليس كاليقين بان الكل اعظم من الجزء اما في الجلاء فظاهر واما في القوة فلان التشكيك لا يعود حول عظم الكل بخلاف حدوث العالم وكذا في التصديق الواحد بالنظر الى شخصين (ولهذا) اى ولاجل زيادة التصديق (قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى) حين قال (رب ارنى كيف تحيى الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبى) فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة الى الدليل فانه يدل على قبول التصديق للزيادة

قوله وايمان اهل السماء اى من الملائكة واهل الجنة والارض اى من الانبياء والاولياء وسائر المؤمنين من الابرار والفجار لا يزيد ولا ينقص اى من جهة المؤمن به ... زاد ... فانه يكون على وجه التحقيق كما في مرتبة الظن والتردد ... في مقام الاعتقاد والتحقيق ان الايمان لا يقبل الزيادة والنقصان من جهة اصل التصديق لا من جهة اليقين فان مراتب اهلها متفاوتة في كمال الدين فان مرتبة عين اليقين فوق مرتبة علم اليقين ولهذا ورد ليس الخبر كالمعاينة وعلى هذا فالمراد بالزيادة والنقصان القوة والضعف فان التصديق بطلوع الشمس اقوى من التصديق بحدوث العالم وان كانا متساويين في اصل تصديق المؤمن به ونحن نعلم قطعا ان ايمان احاد الامة ليس كايمان النبى عليه الصلوة والسلام ولا كايمان الصديق باعتبار هذا التحقيق وهذا معنى ما ورد لو وزن ايمان ابى بكر الخ لا من جهة ثمرات الايمان من زيادة الاحسان لتفاوت افراد الانسان من اهل الايمان في كثرة الطاعات وقلة العصيان ... مرتبة النقصان ... اصل وصف الايمان ... منها ... الايقان ... الخطيب ... القرآن ...

وفی ابراهیم لغات احدها ابراهیم بالالف والیاء وهو المشهور وابراهم
کذلک الا انه یحذف الیاء وابراهام بالفین وابراهم بالف واحدة وضم الهاء
وبکل لغة هو اسم اعجمی وجمعه اباره عند قوم وعند آخرین ابراهیم وقیل فیه
ابارهة وبراهمة والطمانینة زیادة توطین وتسکین یحصل للنفس علی ما ادرکته
فان کان المدرک یقینا فاطمینانها زیادة الیقین وکماله کما اذا اعتقد
بان الله رب العالمین وانه مالک الملک کله لم یضطرب عن حضور بهموم
حوائجه ولو کان اهل الدنیا فی عیاله ولم یبال بعداوة غیر الله ولو کان
اهل الدنیا عدواله ولذا روی ان ابراهیم علیه السلام لما رمی بالمنجنیق الی
نار نمرود لقیه جبرائیل علیه السلام فی الهواء فقال هل لک من حاجة فقال
ابراهیم اما الیک فلا وان کان المدرک ظنیا فاطمینانها رجحان جانب الظن
بحیث یکاد یدخل فی حد الیقین (وقد بقی ههنا) ای فی بحث الایمان (بحث
آخر وهو ان بعض القدریة) هو الذی یقول بان الافعال الصادرة عن
العباد بالاختیار تکون بقدرة العبد فقط لا تاثیر لقدرة الله تعالی (ذهب الی
ان الایمان هو المعرفة) ای معرفة الله ومعرفة رسوله قیل فان قال ذلک
بایمان المعاند فهو معاند والا فالمراد بالمعرفة والتصدیق واحد کما قال علی
کرم الله تعالی وجهه الایمان معرفة والمعرفة تسلیم والتسلیم تصدیق (واطبق
ای اتفق (علماؤنا علی فساده) ای المعرفة (لان اهل الکتب) من الکفار
(کانوا یعرفون نبوة محمد علیه الصلوة والسلام کما کانوا یعرفون ابناءهم
مع القطع بکفرهم لعدم التصدیق ولان من الکفار من کان یعرف الحق
یقینا وانما کان ینکر عنادا واستکبارا قال الله تعالی وجحدوا بها) ای انکروا
نبوة محمد صلی الله تعالی علیه وسلم (واستیقنتها انفسهم) اعلم ان الکافر
علی قسمین منهم من یجحد الباری تعالی ویعبد الاوثان ومنهم من یثبته
تعالی وهو علی ضربین منهم من یشرک معه غیره فهؤلاء اذا قالوا لا اله
الا الله کان ذلک اسلاما وکذلک اذا قالوا نشهد ان محمدا رسول
الله وذلک لانهم یمتنعون فی دینهم من کل واحد من الشهادتین فاذا اتوا بها
دل علی انتقالهم عما کانوا علیه وعلی هذا اذا قالوا وقد اسلمنا ونحن
مسلمون والضرب الثانی من اثبت الباری تم ولا یشرک معه غیره بل یقول

سـ۱ـه المستریح من العباد
من اطلعه الله تعالی سر
القدر لانه یری ان کل مقدور
یجب وقوعه فی وقته المعلوم
وکل ما لیس بمقدور یمتنع
وقوعه فاستراح من الطلب
والانتظار لما لم یقع انتهی ما
سید بـ۲ـه وعن عمر رضی
الله عنه انه سأل عبد الله
ابن سلام عن رسول الله
صلی الله علیه وسلم فقال انا
اعلم به من ابنی لانی لست
اشک فی محمد انه نبی واما
ولدی فلعل والدته خانت
۱۲

بالتوحید ولکن یجحد الرسالة فانه لایکون مسلما بقوله لا اله الا الله ما لم یقتل ما کان علیه فان قال اشهد ان محمدا رسول الله کان مسلما وفرقة من اهل الکتاب یقولون ان محمدا رسول الله الی العرب دون بنی اسرائیل فهذه الفرقة لایکون احد منهم مسلما باتیان الشهادتین حتی یتبرأ من الدین الذی کان علیه ولو قال واحد منهم انی مسلم او مؤمن لم یکن بذلک مؤمنا او مسلما لانهم یزعمون ان الایمان والاسلام ما هم علیه (فلا یلزم فی معنی الایمان لا یخلو من التبدیل وهو التفرقة) (من بیان الفرق بین معرفة الاحکام و استیقانها) ای الاحکام (وبین التصدیق بها) ای بالاحکام (واعتقادها لیصح کون الثانی) ای التصدیق (ایمانا دون الاول) ای معرفة الاحکام (والمذکور فی کلام بعض المشائخ) هذه اشارة الی الفرق (ان التصدیق عبارة عن ربط القلب علی ما علم من اخبار المخبر وهو) ای ربط القلب (امر کسبی یثبت باختیار المصدق ولهذا) ای لاجل انه کسبی (یثاب علیه ویجعل) ای التصدیق (رأس العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما) و فی ربما لغات ضم الراء وفتحها مع التشدید والتخفیف وبتاء التانیث ربت وفیها التشدید والتخفیف وضم الراء وفتحها وما کافة عن الجر فیجوز دخوله علی الفعل (تحصل بلا کسب کمن وقع بصره علی جسم فحصل معرفة انه جدار او حجر) فحینئذ یکون المعرفة اعم من التصدیق لانه یکون بالاختیار وغیره والتصدیق لایکون الا بالاختیار والکسب فقط (وهذا) ای ما ذکر من الفرق (ما ذکره بعض المحققین) کصاحب التوضیح (من ان التصدیق هو ان تنسب باختیارک الصدق الی المخبر حتی لو وقع ذلک) ای نسبة الصدق الی المخبر (فی القلب من غیر اختیار لم یکن تصدیقا وان کان معرفة وهذا) ای القول بان للنفس فعلا اختیاریا هو ربط القلب ونسبة الصدق الی المخبر (مشکل لان التصدیق من اقسام العلم وهو من الکیفیات النفسانیة دون الافعال الاختیاریة) فیکون التصدیق من الکیفیات النفسانیة ومع هذا ان المحققین صرحوا ان التصدیق من الافعال الاختیاریة (لانا اذا تصورنا النسبة) هذا بیان کون التصدیق من الکیفیات النفسانیة (بین الشیئین وشککنا فی انها) ای النسبة (بالاثبات

له قوله فانها ربما الخ فحینئذ یکون للمعرفة اعم من التصدیق لانه قد یکون بالاختیار وبغیره والتصدیق لایکون الا بالاختیار والکسب ۱۲ ملا زاده ۔ سه الذی ذکره فی التصدیق ۱۲ ۔ سه العلم اما تصور واما تصدیق ۱۲ ۔ سه کتصورنا نسبة القیام الی زید بلا نفی واثبات وهی فی تصور النسبة الحکمیة (ع س)

اوبالنفی ثم اقیم البرهان علی ثبوتها فالذی یحصل لنا هو الاذعان والقبول
وهذا لیس من الافعال الاختیاریة فلا فرق بین المعرفة والتصدیق (لتلک
النسبة وهو معنی التصدیق والحکم والاثبات والایقاع نعم) هذا جواب
عن سوال مقدر تقدیره انه یلزم من کون التصدیق کیفیة نفسانیة ان لا یقع
التکلیف علی الایمان لان التکلیف مبنی علی الافعال الاختیاریة واذا کان
الایمان الکیفیة لا یقع التکلیف علیه فاجاب بقوله نعم (تحصیل تلک الکیفیة
یکون بالاختیار) وان لم یکن الکیفیة نفسها بالاختیار (فی مباشرة الاسباب)
المباشرة عبارة عن اتصال فعل الانسان الی غیره والسبب عبارة عن اتصال اثر
الفعل (وصرف النظر الیها ورفع الموانع) من الشرک وغیره (ونحو ذلک)
تحقیقه ان فی هذا المقام شیئین احدهما نفس تلک الکیفیة وثانیهما تحصیل تلک
الکیفیة والثانی فعل بلا شک والاول لیس بفعل والتصدیق هو الاول دون
الثانی (وبهذا الاعتبار یقع التکلیف بالایمان) ای التکلیف بالایمان انما هو
لکون اسبابه اختیاریا (وکان هذا هو المراد بکونه) ای التصدیق (کسبیا
اختیاریا) المراد به کون اسبابه اختیاریا او کون نفس الحکم کسبیا اختیاریا
ولو بواسطة وکلام الشارح ذو الوجهین فلهذا اتی بکلمة التشبیه (ولا تکفی
المعرفة لانها قد تکون بدون ذلک) ای لا تکفی المعرفة فی الایمان بدون
التصدیق لان المعرفة قد تکون بدون الاختیار ومباشرة الاسباب بل لا بد
من التصدیق (نعم یلزم ان تکون المعرفة الیقینیة المکتسبة بالاختیار تصدیقا
ولا بأس بذلک) ای بکون المعرفة المذکورة تصدیقا (لانه حینئذ یحصل المعنی
الذی یعبر عنه بالفارسیة بگرویدن ولیس الایمان والتصدیق سوی ذلک)
ای المعنی الذی یعبر عنه بالفارسیة بگرویدن (وحصوله) ای حصول
المعرفة الیقینیة المکتسبة کانه اشارة الی جواب سؤال مقدر وهو ان یقال
هذا المعنی التصدیق حاصل لبعض الکفار المعاندین المستکبرین مع انه
لیس بمؤمن ولا یکون التصدیق المذکور هو الایمان بعینه فاجاب عنه
بقوله وحصوله (للکفار المعاندین المستکبرین ممنوع) یعنی لا نسلم انه لا
ان ذلک التصدیق حاصل للکفار المذکورین (وعلی تقدیر الحصول) ای
ولو سلم حصول ذلک التصدیق المذکور للکفار المعاندین (فتکفیرهم

سله من حال تلک
النسبة بعد اقامة البرهان
انما هو الکیفیة التی هی
الاذعان والقبول (عص)
سله والنفی الانتزاع"
سله وتلخیص الکلام
ان المعتبر فی الایمان نوع
التصدیق المنطقی الذی
هو اللغوی بعینه وذلک
النوع هو التصدیق المنطقی
المقرون بترک الجحود
الباطنی والتبری عن
سائر الادیان الباطلة
فهو مشروط بالاختیار
اما فی نفس التصدیق
کما اذا حصل بمباشرة
الاسباب اختیارا کالنظر
وتقلیب الحدقة واما
فی جعله مقارنا لذلک
الترک کما اذا حصل له
ذلک التصدیق ضرورة
فذلک الشخص بعده
مکلف بجعله مقرونا
بذلک الترک کذا فی حاشیة
کلنبوی علی الجلال
وکنغروی" سله قوله
وبهذا الاعتبار ای باعتبار
التحصیل فان التکلیف
بالشیء بحسب نفسه
غیر التکلیف به بحسب
تحصیله والاول لا یتصور
الا فی مقولة الفعل"
(خیالی)

يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وهو من علامات التكذيب والانكار (والايمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع) قريب المعنى من الخشوع لان الخضوع في البدن والخشوع في البصر والبدن والصوت وقيل الخشوع السكون والتذلل (والانقياد) هذا يعم انقياد القلب والجوارح لكن تفسيره بقوله (بمعنى قبول الاحكام الشرعية (والاذعان) خصه بانقياد القلب ولذا قال (وذلك) اى القبول والاذعان (حقيقة التصديق على ما مر) والمفهوم منه كون الايمان والاسلام مترادفين (ويؤيده) اى يؤيد كون الايمان والاسلام واحدا (قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين) هذه الآية تدل على كون مفهومهما متحدا لان المسلمين مستثنى من المؤمنين ولولا الاتحاد في المفهوم لم يستقم الاستثناء لان المراد من المؤمنين والمسلمين رجل واحد وهو لوط عليه الصلوة والسلام هذه الآية نزلت في حق قوم لوط عليه السلام حين امر الله تعالى بالاخراج فيما بينهم (وبالجملة لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مومن وليس بمسلم او مسلم وليس بمؤمن ولا نعني بوحدتهما سوى هذا) اى سوى الاتحاد في الذات لا للترادف (وظاهر كلام المشائخ انهم ارادوا عدم تغايرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم) بل الاتحاد بحسب الذات (لما ذكر في الكفاية من ان الايمان) من بيان ما (هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته وهذا) اى الانقياد (لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فان الايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران) حاصل ما بالجملة الى هنا ان كان الاسلام بمعنى الخضوع والانقياد الذي هو بمعنى قبول الاحكام الشرعية التي هي الاوامر والنواهي والاذعان بها كان الايمان عين الاسلام بحسب الصدق لا الاتحاد في المفهوم الذي هو مراد المشائخ (ومن اثبت التغاير) اما بحسب المفهوم او بحسب الصدق (يقال له) اى لمن اثبت التغاير (ما حكم) ما استفهام (من آمن ولم يسلم او اسلم ولم يؤمن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للآخر فيها والا فقد ظهر بطلان قوله) اى كلام الكفاية (فان قيل) من جانب من اثبت التغاير

له يعني ان حصول التصديق بالقلب لا يكفي في حصول الايمان الشرعي بل لا بد من تحقق شروطه من الاقرار وعدم التلبس بما هو من امارات الكفر ولما كان كذلك فلا منافاة بين الاذعان القلبي وثبوت صفة الكفر لفقدان شرط اعتبار الاذعان ايمانا شرعا وقيام امارات التكذيب بجعل الشرع (ابن العربي) سله خاص بامارات بقطع من الليل) وفيه دليل على انه يركد الحسن فيلمنش فان القرية ما دام فيها المؤمنون لم تهلك (شيخزاده) سله قال فما خطبكم ايها المرسلون قالوا انا ارسلنا الى قوم مجرمين لنرسل عليهم حجارة من طين مسومة عند ربك للمسرفين) الآية (في سورة الذاريات) سله في حق قوم لوط سله سواء قلنا باتحادهما مفهوما او في الصدق (عصام) سله تصوير للمدعى يعني ان المراد بالوحدة عدم صحة سلب احدهما عن الآخر وهو اعم من الترادف والتساوي ويثبت بكل منهما (خيالي)

بینهما (قوله تعالیٰ قالت الاعراب امنا) یعنی صدقنا (قل لم تؤمنوا) یعنی
لم تصدقوا فی السر کما صدقتم فی العلانیة (ولکن قولوا اسلمنا) یعنی دخلنا
فی الانقیاد مخافة القتل والسبی (صریح فی تحقق الاسلام بدون الایمان) یدل
علیه قول ابراهیم علیه السلام اسلمت لرب العلمین وقول ابراهیم واسمعیل
علیهما السلام واجعلنا مسلمین لك ای مستسلمین لامرك فی مستقبل العمر
ولم یکن معناه واجعلنا مؤمنین لانهما لم یزالا کانوا مؤمنین قیل معنی الاول اظهرت
الاسلام ومعنی الثانی سؤال الثبات کما فی اهدنا الصراط المستقیم فلیس فیه
دلیل علی التغایر (قلنا المراد ان الاسلام المعتبر فی الشرع) ای الانقیاد الظاهر
والباطن (لا یوجد بدون الایمان وهو) ای الاسلام (فی الآیة بمعنی
الانقیاد الظاهر) خوفا من السیف قوله وهو مبتدأ وقوله بمعنی الانقیاد
الظاهر خبره (من غیر انقیاد الباطن بمنزلة المتلفظ بکلمة الشهادة من غیر
تصدیق فی باب الایمان) حاصل هذا الجواب ان الایمان له معنیان لغوی
وهو التصدیق وشرعی وهو تصدیق الله ورسوله فیما اخبر من اوامر ونواهٍ
وکذا الاسلام له معنیان لغوی وهو الانقیاد الظاهر من غیر انقیاد الباطن
وشرعی وهو الانقیاد الباطن فالمراد من الاسلام الذی اثبت للاعراب
هو الاسلام اللغوی والایمان الذی نفی عنهم هو الایمان الشرعی فیکون
الآیة دالة علی تغایر الاسلام للایمان الشرعی ومراد المشائخ ان الاسلام
لا یغایر الایمان الشرعی والآیة تدل علی تغایرهما (فان قیل) من جانب
من اثبت التغایر بینهما (قوله علیه الصلوة والسلام) حین سأل جبرائیل
علیه السلام عن الاسلام (الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا
رسول الله وتقیم الصلوة وتؤتی الزکوة وتصوم رمضان وتحج البیت
ان استطعت الیه سبیلا دلیل علی ان الاسلام هو الاعمال لا التصدیق القلبی
فلا یکون الایمان والاسلام واحدا لا بحسب المفهوم ولا بحسب الذات
(قلنا المراد به) ای بقوله علیه الصلوة والسلام ان تشهد الخ (ان ثمرات
الاسلام وعلاماته ذلك) ای ان تشهد ان لا اله الا الله الخ (کما قال علیه
الصلوة والسلام لقوم) القوم فی الاصل مصدر قام ثم نعت به فشاع فی الجمع
او جمع لقائم کزائر وزور ثم غلب علی الرجال خاصة لقیامهم بامور النساء

له اختلف العلماء فی ان الایمان والاسلام متحدان ام متغایران فذهب المحققون الی انهما متغایران وهو الصحیح وذهب بعض المحدثین والمتکلمین وجمهور المعتزلة الی ان الایمان هو الاسلام والاسمان مترادفان شرعا قال الخطابی والصحیح ان المسلم قد یکون مؤمنا فی بعض الاحوال دون بعض والمؤمن مسلم فی جمیع الاحوال فکل مؤمن مسلم ولیس کل مسلم مؤمنا واذا حملت الامر علی هذا استقامت تاویل الآیات ولم یختلف شیء منها واصل الایمان التصدیق واصل الاسلام الاستسلام والانقیاد فقد یکون المرء مسلما فی الظاهر غیر منقاد فی الباطن وقد یکون صادقا فی الباطن غیر منقاد فی الظاهر قلت هذا اشارة الی ان بینهما عموما وخصوصا مطلقا کما صرح به بعض الفضلاء والمحققون بینهما عموما وخصوصا من وجه لان الایمان ایضا قد یوجد بدون الاسلام کمن فی شاهق الجبل اذا عرف الله بعقله وصدق بوحدانیته وکذا فی الکافر اذا اعتقد جمیع ما یجب به الایمان وفاجأته قبل الاقرار والعمل والحاصل ان بیان النسبة بین الاسلام والایمان بالمساواة او بالعموم والخصوص موقوف علی تفسیر الایمان (عینی فی شرح البخاری ملخصا)

(وفدوا) صفة القوم اى اتفقوا واجتمعوا على سبيل صاحب الرسالة (عليه) اى على النبى (اتدرون) مفعول فقال (ما الايمان بالله وحده) سأل عن ثمرة الايمان لا عن اركانه (فقالوا الله ورسوله اعلم قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم) اى من مال الغنيمة (الخمس) فاذا كان الاعمال ثمرات الاسلام فلا ينافى كون حقيقة الايمان هو التصديق فيكون عبارة للايمان كما يشعر به كلامه اولا قيل اتى جبرائيل عليه السلام الى النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وحضر الصحابة فقال ما الايمان فاجاب النبى عليه الصلوة والسلام (ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره) ثم قال ما الاسلام فاجاب النبى عليه الصلوة والسلام (ان تشهد ان لا اله الا الله) الحديث وهذا التفصيل فى السؤال والجواب صريح فى ان الايمان هو التصديق والاسلام هو الطاعات ويؤيده عطف المسلمين والمسلمات على المؤمنين والمؤمنات فى كتاب الله مرارا ولو لا التغاير لما جاز العطف (وكما قال عليه الصلوة والسلام الايمان بضع) البضع بكسر الباء ما بين الثلث الى التسع من البضع وهو القطع او من اثنى عشر الى عشرين (وسبعون شعبة) الشعبة الطائفة من الشئ وغصن من الشجر والجمع شعب والشعب بالكسر الطريق فى الجبل وبالفتح القبيلة (اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى) اى ازالة المؤذى (عن الطريق) والف ادنى منقلبة عن واو لانه من دنا يدنو الادنى تصرف على وجوه فتارة يعبر به عن الاقل والاصغر فيقابل بالاكثر وتارة عن الاحقر والارذل فيقابل بالاعلى والافضل وتارة عن الاقرب فيقابل بالابعد وتارة عن الاول فيقابل بالاخر ومرجعها عن الدنو فى القدر لانه مقابل بالافضل والمراد بالحديث اطلاق الايمان على ثمراته ولم يرد به الحصر فى العدد المذكور بل تكثير الثمرات او يراد حصرها فى انواعها (واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان) وهو التصديق (و لا ينبغى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله لانه) اى لفظ ان شاء الله (ان كان للشك فهو كفر لا محالة) لان الشك ينافى التصديق (وان كان للتادب) اى لرعاية

سله معنى الحديث شعب الايمان هى بضع وسبعون شعبة لا ان الايمان بضع و سبعون شعبة لانه لو كان الايمان كذلك اماطة الاذى عن الطريق داخلة فى الايمان وليس كذلك (شرح طوالع)

سله الحياء شعبة من الايمان (الحديث)

سله الظاهران صح ههنا بمعنى ثبت كما فى قوله صح عند الناس انى عاشق فحينئذ يصح مقابلة صح بقوله ولا ينبغى اه ولو سلم ان صح بمعنى خلاف الباطل فقوله لا ينبغى حينئذ بمعنى لا يصح فلا كلام فى المقابلة بينهما واما الصور التى ذكر الشارح جواز الاستثناء فيها فلا ينافى هذه الكلام لانه يكون مفيد اما اذا لم يرد به تلك الصور مثل التبرك بذكر الله وغيره لكن الشارح ادرج تلك الصور فى قول المصنف وحمل قوله ولا ينبغى على خلاف الاولى فحينئذ يكون قول المصنف صح بمعنى الاولى والا نضل فالمقابلة حينئذ بينهما موجودة (حاشيه كنغروى)

الادب مع الله تعالى (والحالة الامور الى مشية الله تع او للشك فى العاقبة والمآل لا فى الآن والحال) اى لا شك فى الآن والحال والآن لزمان يقع فيه كلام المتكلم وبنى[1] الآن لتضمنه لام التعريف واما اللام الظاهرة فليست للتعريف اذ شرط لام التعريف[2] ان يدخل على النكرات فتعرفها والآن لم يسمع مجردا عنها وليس المراد بالحال الآن المختلف فى كونه زمانا موجودا كجزء لا يتجزى وهو عند اهل السنة موجود وعند الحكماء غير موجود بل المراد طرفا الآن معه والقدر المشترك بين الزمانين وهو نهاية الماضى وبداية المستقبل ولاجل ذلك يقال زيد يصلى الآن مع ان بعض صلاته ماض وبعضها مستقبل فالحال هو المقارن وجود لفظه لوجود جزء معناه نحو زيد يكتب الآن فيكتب مضارع فى معنى الحال وجود لفظه متارن لوجود بعض معناه لا لوجود جميعها (او للتبرك[3] بذكر الله تعالى او التبرى عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله) عطف تفسير واعجاب النفس عبارة عن ان يرى الرجل نفسه شريفة وخيرا من غيره (فالاولى) جواب لقوله وان كان التادب الخ (تركه) اى ترك ان شاء الله تعالى (لما انه يوهم بالشك) قيل بل الاولى تركه ان لم يكن المتكلم بليغا وان كان بليغا متفطنا للادب فحسن على قصد التبرك ونحوه لان الكلام قد يحسن من متكلم دون آخر وروى ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اذا دخل المقابر يقول السلام عليكم يا اهل القبور وانا ان شاء الله بكم لاحقون مع ان اللحوق مقطوع (وكثيرا) اى ولاجل الوهم (قال لا ينبغى دون ان يقول لا يجوز) لانه اذا لم يكن الشك فى الآن والحال فلا معنى لنفى الجواز كيف[4] اى كيف يكون للنفى معنى (وقد ذهب اى والحال قد ذهب (اليه) اى الى الجواز (كثير من السلف حتى الصحابة والتابعين وليس هذا) اى قول العبد انا مؤمن ان شاء الله هذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان الشابية حاصلة محققة فى هذه الحالة مع انه لا يصح ان يقال للمتصف بها انا شاب ان شاء الله فلم جاز ان يقال المتصف بالايمان فى هذه الحالة انا مؤمن ان شاء الله لان الايمان شئ حقيقى معلوم الحد وهو تصديق محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وبما جاء به من عند الله فاجاب بقوله وليس هذا (مثل قولك انا شاب ان شاء الله لان الشباب

[1] الآن وجه البناء فيه شبهه بالحرف فى عدم التصرف بنزع الالام وبالتثنية والجمع والتصغير وتضمنه معنى اسم الاشارة او حرف التعريف (نابلسى) [2] مع قطع النظر عن معنى الشرط [3] يقال لا يجوز [4] روى ان عبد الله بن مسعود كان يقول ذلك وهو ظاهر الرواية عن الامام الشافعى (ابن عرس)

ليس من الافعال المكتسبة فلا يتصور فيه الشك (ولا مما يتصور البقاء عليه) اى على الشباب (فى العاقبة والمآل ولا مما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متق ان شاء الله) فانما اى الزهد والتقوى من الافعال الاختيارية فيتصور فيهما الامور المذكورة والزهد بمعنى الترك يقال زهد فى الامر اذا اعرض عنه وزهد عن الامر اذا مال اليه بخلاف رغب فان لفظة رغب اذا كان بعدها الى معناه مال اليه وان كان بعده عن معناه اعرض عنه (وذهب بعض المحققين الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذى به يخرج عن الكفر لكن التصديق فى نفسه قابل للشدة والضعف) لان تصديق الانبياء اشد من تصديق آحاد الامة (وحصول التصديق الكامل المنجى) عن العذاب (المشار اليه بقوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا لهم مغفرة ورزق كريم انما هو فى مشية الله تعالى) قوله وحصول التصديق مبتدأ وقوله انما هو فى مشية الله تعالى خبر فثبت ان يقال انا مؤمن ان شاء الله بناء على ان حصول التصديق الكامل المنجى لا يكون الا فى مشية الله تعالى هذا يدل على ان النجاة بكمال التصديق والحق انه ببقائه فى الخاتمة ولو تقليدا ويمكن ان يقال كماله فى الحال سبب لبقائه فى الخاتمة (ولما نقل من بعض الاشاعرة) اى الجماعة المنسوبة الى الشيخ ابى الحسن الاشعرى (انه يصح ان يقال انا مؤمن ان شاء الله بناء على ان العبرة فى الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتى ان المؤمن السعيد من مات على الايمان وان كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقى من مات على الكفر نعوذ بالله وان كان طول عمره على التصديق والطاعة على ما اشير اليه بقوله تعالى فى حق ابليس وكان من الكافرين) قالوا ان ابليس حين كان معلم الملك كان كافرا وكان الصحابة مؤمنين حين عبدة الصنم ولا يرد عليه انهم لو كانوا مؤمنين لما امر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بمقاتلتهم لان المقاتلة لصورة كفرهم ويقال ابليس اسم اعجمى ولذلك لا ينصرف وهذا قول ابى عبيدة وقال غيره وهو افعيل من ابلس يبلس اذا يأس وكذا قال ابن عباس فى رواية ابن صالح انه ابلسه من رحمته وكان اسمه عزازيل ويقال عزازيل وانما لم ينصرف لانه لا سمى له فاستثقل (وبقوله عليه الصلوة والسلام السعيد

له للعبد بخلاف الايمان لانه وان لم يكن فى حد ذاته مكتسبا لكنه مكتسب بواسطة مباشرة اسبابه كما مر تقريره ۱۲ ابن العرس
له من رغب من سنتى فليس منى ۱۲ له لا بالنظر الى الايمان الحاصل فى الحال بل بناء على ان العبرة الخ (عرس)
له فى اول سورة البقرة ۱۲ له اى على ما اشير اليه بقوله عليه السلام آه

من سعد فی بطن امه الشقی من شقی فی بطن امه) توجیهه ان من سعد فی بطن امه لا یضره الکفر الظاهر لان خاتمته تکون بالایمان البتة لتعلق علم الله بایمانه ومن شقی فی بطن امه لا ینفعه الایمان الظاهر لانه یکفر فی اخر عمره لتقدیر الکفر علیه (اشار) جواب لما (الی ابطال ذلک) ای المنقول من بعض الاشاعرة (بقوله والسعید قد یشقی بان یرتد بعد الایمان نعوذ بالله والشقی قد یسعد بان یؤمن بعد الکفر) قال بعض الحکماء علامة الشقاوة خمسة اشیاء کثرة الاکل والشرب والنوم والکلام والاصرار علی الذنب وقساوة القلب وکثرة الذنب ونسیان الموت والموقف ای نسیان الوقوف بین یدی الملک عزوجل (والتغیر یکون علی الشقاوة والسعادة دون الاسعاد والاشقاء وهما) ای الاسعاد والاشقاء (من صفات الله تعالی) لما ان الاسعاد تکوین السعادة والاشقاء تکوین الشقاوة) ونفس التکوین صفة ازلیة لا تتبدل کما مر (ولا تغیر علی الله تعالی ولا علی صفاته) لما مر من ان القدیم لا یکون محلا للحوادث والحق انه لا خلاف) بین الاشاعرة وبیننا فی قوله انا مؤمن حقا وقوله انا مؤمن ان شاء الله (فی المعنی) ای النزاع نزاع لفظی لانه ان ارید بالایمان والسعادة مجرد حصول المعنی) من الایمان والسعادة (فهو حاصل فی الحال) فحینئذ لا یکون انا مؤمن ان شاء الله جائزا بهذا الاعتبار (وان ارید ما یترتب علیه النجاة والثمرات) وهو الایمان الکامل وایمان العاقبة والفرق ان الاول حاصل بالفعل وغیر معلوم کماله والثانی یعتبر حصوله فی العاقبة (فهو فی مشیة الله تعالی لا قطع بحصوله فی الحال) فحینئذ یجوز ان یقول انا مؤمن ان شاء الله تعالی والاشاعرة یعتبرون هذا القول (فمن قطع بالحصول) بقوله انا مؤمن حقا (اراد الاول) ای بمجرد حصول المعنی (ومن فوض الی مشیة الله تعالی) کالاشاعرة بقوله انا مؤمن ان شاء الله (اراد الثانی) ای ما یترتب علیه النجاة (وفی ارسال الرسل) لما فرغ من الالهیات واحوال الاخرة شرع الآن الی النبوة والاحوال المتعلقة بارسال الرسل (جمع رسول فعول من الرسالة وهی سفارة العبد) وهو ایصال الخبر من الله تعالی الی العبد (بین الله تعالی وبین ذوی الالباب من خلیقته) ای من مخلوقه الله تعالی (لیزیح) ای

ﻟﻪ قال ابن مسعود رضی الله تعالی عنه قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان خلق احدکم یجمع فی بطن امه اربعین یوما نطفة ثم یکون علقة مثل ذلک ثم یکون مضغة مثل ذلک ثم یرسل الیه الملک فیؤمر باربع کلمات یکتب رزقه واجله وعمله وشقی او سعید ثم ینفخ فیه الروح فو الذی لا اله غیره ان احدکم لیعمل بعمل اهل الجنة حتی ما یکون بینه وبینها الا ذراع فیسبق علیه الکتاب فیعمل بعمل اهل النار فیدخلها وان احدکم لیعمل بعمل اهل النار حتی ما یکون بینه وبینها الا ذراع فیسبق علیه الکتاب فیعمل بعمل اهل الجنة فیدخلها صدق رسول الله فقد صرح النبی علیه السلام بان العبد یکون مؤمنا او کافرا فی ظاهر الحال والعبرة انما هی بالخاتمة المبنیة علی القضا فالکل متفقون فی ذلک لا یتصور منهم نزاع (حاشیة کنگوری)

بفعل الله تعالى (بهما) اى بالسعادة (لعامتهم) اى على ذوى الالباب (فيما) قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنى الرسول والنبى فى صدر الكتاب بحكمة اى مصلحة وعاقبة حميدة) العاقبة الحميدة قيل التعميم والتعليل بشعر بان افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح واختلف العلماء فى ان التعليل واجب ام لا بناء على مسئلة وجوب شئ على الله تعالى وعدم وجوبه وقيل الخلاف فى جواز التعليل وعدمه فان الاشاعرة منعوا جوازه قائلا ان المعلل بالغرض ناقص بنفسه وهو محال او لنفع غيره ونفع الغير كان اولى بالنسبة اليه تعالى مستكملا به فاذا لم يكن اولى له لم يكن باعثا وعلة لفعله بالضرورة والقوم ادعوا ان نفع الغير يصلح باعثا له تعالى على الفعل وان لم يكن اولى بالنسبة اليه تعالى قيل كلام كل من الفريقين غير مبرهن ودعوى الضرورة مشكلة فالاولى ان يختار كون الغرض اولى بالنسبة اليه تعالى واستكماله بفعل نفسه جائز بل واقع فانه تعالى متى اوجد العالم قد استكمل بكمال الموجودية والمعروفية على ما نطق به قوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) اى ليعرفون وهو كمال اضافى يجوز تجدده والخلو عنه (وفى هذا) اى فى قوله ارسال الرسل (اشارة الى ان الارسال واجب) لا يعنون بكونه واجبا انه يجب على الله تعالى بايجاب احد او بايجابه على نفسه (لا بمعنى الوجوب على الله تعالى) اى لا الوجوب العقلى حتى لا يقدر على عدم ارساله ولا الوجوب الشرعى حتى يأثم بترك ارساله (بل بمعنى ان قضية الحكمة) اى مقتضى الحكمة (تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس) اى الارسال (بممتنع) عطف على قوله واجب + زعمت طائفة ان البعثة محال لان المبعوث لا يهتدون ان يعلم ان مرسله هو الله تعالى ولا سبيل له الى العلم به اذ العلم لعله كان من القاء الجن اجيب بان المرسل ينصب له دليلا على ذلك او يخلق فيه علما ضروريا (كما زعمت السمنية والبراهمة) قال البراهمة فى العقل كفاية عن البعثة لان ما حسنه العقل فحسن وما قبحه فقبيح وما لم يحكم فيه بشئ يفعله عند الحاجة ويجتنبه يظهر من فوائد البعثة (ولا بممكن) اى ولا ارسال الرسل ليس بممكن (يستوى) صفة ممكن (طرفاه) اى الوجود والعدم لان الحكمة مترجح

له تعالى الاشاعرة يجوز تعليل افعاله تعالى بشئ من الاغراض والعلل لكنها وافقوهم على ذلك بجهالة الحكماء على انه الاليق مذهب المعتزلة الموجب تعليلها وقالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تعالى تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا واما فى اثبات مذهبنا وهو ما بينا من انه لا يجب عليه شئ فلا يجب ان يكون فعله معللا بغرض ولا يقبح منه شئ ولا يمتنع ان يخلو افعاله من الاغراض بالكلية وجهان احدهما انه لو كان فعله لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل وهو معنى الكمال (بقیہ بر صفحہ آیندہ)

بجانب الوجود (کما ذهب الیه بعض المتکلمین) وهم الاشاعرة وهم الذین منعوا تعلیل افعال الله تعالى بشیء وقالوا ارسال الرسل وان اشتمل على الحکم فالحکمة غیر باعثة له بل یستوی ثبوتها وعدمها بالنسبة الیه تعالى ثم الرسل هم الذین اوحی الیهم بجبرائیل علیه السلام والانبیاء هم الذین لم یوح الیهم بجبرائیل علیه الصلوة والسلام وانما اوحی الیهم بجهات اخر او رأوا فی المنام او بشیء آخر من الالهام ثم الرسل من له درجة الرسالة والنبوة جمیعا غیر انه لا یؤمر باستعمال ما ظهر فی درجة النبوة قبل ان یجیء جبرائیل علیه السلام بذلک فلو فعل بغیر الوحی یکون ذلک منه زلة وصغیرة کما فعل داؤد علیه الصلوة والسلام فی تزوج امرأة اوریا من غیر انتظار الوحی بجبرائیل علیه السلام کان ذلک منه زلة ولما کان محمد علیه الصلوة والسلام انتظر الوحی بجبرائیل علیه السلام فی تزوج امرأة زید ولم یتزوج بما ظهر له فی درجة النبوة نجا من الزلة کذا ذکر فی شرح الفقه الاکبر (ثم اشار) المصنف (الی وقوع الارسال) بقوله وقد ارسل الله رسلا من البشر الی البشر (وفائدته) بقوله مبشرین ومنذرین (وطریق ثبوته) بقوله وایدهم (وتعیین بعض من ثبت رسالته) بقوله اول الانبیاء علیهم السلام آدم علیه السلام (فقال وقد ارسل الله رسلا من البشر الی البشر مبشرین) البشارة الخبر السار فانه یظهر اثر السرور فی البشرة ولذلک قال الفقهاء البشارة هو الخبر الاول حتی لو قال الرجل لعبیده من بشرنی بقدوم ولدی فهو حر فاخبروه فرادی عتق اولهم ولو قال من اخبرنی عتقوا جمیعا واما قوله تعالى (فبشرهم بعذاب الیم) فعلى التهکم (لاهل الایمان والطاعة بالجنة والثواب ومنذرین لاهل الکفر والعصیان بالنار والعقاب فان ذلک) ای البشارة بالجنة الی آخره (مما لا طریق للعقل الیه) من غیر انباء النبی (وان کان) ای وان کان للعقل طریق الیه (فبانظار دقیقة لا یتیسر الا واحد بعد واحد) ای لا یحصل الا لکثیرین (ومبینین للناس) روی عن ابن عباس رضی الله تعالى عنه انه قال انما سمی الانسان انسانا لان الله تعالى عهد الیه فنسی یعنی ترک وقال بعضهم مأخوذ من الانس لانهم یستأنسون بامثالهم

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۷۵) فاذن یکون الفاعل مستکملا بوجوده و ناقصا بدونه فان قیل لا الملازمة لان الغرض قد یکون عائدا الی الفاعل وقد یکون عائدا الی غیره اذ لیس کل من یفعل لغرض یفعل لغرض نفسه بل ذلک فی حقه تعالى ممتنع لتعالیه عن التضرر والانتفاع فتعین ان یکون غرضه تعالى العباد وهو الاحسان الیهم ولا محذور فی ذلک قلنا نفع غیره والاحسان الیه ان کان اولى بالنسبة الیه تعالى من عدمه جاء الالزام لانه تعالى یستفید ح بذلک النفع والاحسان ما هو اولى به واصلح له و ان لم یکن اولى بل کان مساویا او مرجوحا لم یصلح ان یکون غرضا (مواقف مع شرحه) سله ای طریق المعرفة بعض ۔ سکه اول الناس اول ناس ۱۲

او انس منزلة الحيوانات فهم ظاهرون مبصرون والملائكة سموا بشرا كما سمى الجن
جنا لاستتارهم واللام فيه للجنس اصله انس لقولهم انسان واناسى
فحذفت الهمزة وعوض منها حرف التعريف ولذلك لا يكاد يجمع بينهما
فلا يقال الاناس وقوله ان المنايا يطلعن على الاناس الآمنينا شاذ (وما يحتاج
اليه من امر الدين والدنيا فان الله تعالى خلق الجنة والنار واعد فيهما
الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الى الاول) اى
الجنة والثواب (والاحتراز عن الثانى) اى النار والعقاب (ومما لا يستقل به
العقل) قوله وتفاصيل مبتدأ وما لا يستقل خبره (وكذا خلق الاجسام
النافعة والضارة) اى النباتات النافعة والنباتات الضارة. روى انه كان
ينبت فى محراب سليمان عليه الصلوة والسلام كل يوم نبات يقول
انا دواء علة فلان وداء اكل لكذا وقيل ان الاجسام النافعة فى الآخرة
والضارة فيها هى الحلال والحرام (ولم يجعل للعقل والحواس الاستقلال
بمعرفتهما) اى النافعة والضارة (وكذا جعل القضايا منها ما هى ممكنات
لا طريق الى الجزم باحد جانبيه) كاعداد الركعات واوقات الصلوٰة
واكثر الاحكام الشرعية كالبيع والشراء (ومنها ما هى واجبات
او ممتنعات) نحو ما ان العالم واجب الوجود وشريكه ممتنع (لا يظهر للعقل
الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لو اشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه
فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك) اى الجنة والثواب
والنار والعقاب والاجسام النافعة والضارة والقضايا الممكنة والممتنعة
(كما قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) اما رحمة للمؤمنين
فظاهر واما للكافرين فلانهم امنوا من الخسف والمسخ وقد فعل لمن قبلهم
(وايدهم اى الانبياء) عليهم السلام (بالمعجزات الناقضات للعادات)
كالعلم بالغيبات وكلام الجمادات والمشى على الماء. فان قيل المعجزات
مشتبهة بالسحر فلا يوثق بها. قلنا لا يشتبه لوجود الفرق بينهما من
وجوه احدها ان التعليم والتلمذ انما مدخل فى السحر دون المعجزات
وقد يكون التلميذ فيه احذق من الاستاذ والثانى ان السحر لا يكون بالتحكم
واقتراح المقترحين بل بحسب ما يعلمه بخلاف معجزات الانبياء عليهم

ملـه
اى الاحكام الشرعية
بعض منها ممكن جائز كما
لو مهلها وبعض منها واجبا
كالصلوة والزكوة ونحوهما
وبعض منها ممتنعات
كالزنا واللواطة ونحوه فلنبيه عليه
السلام بين امر الدين
والدنيا لكل من امور
كثير من السياسات
الكاملة والاخلاق الفاضلة
المؤدية الى النجاة فى الآخرة
ولا شك فى ذلك لكن منهم
من اهتدى بهدايته وانتفع
بها وهو منهم من لم يقبل
هدايته وبقى فى حيرته
وضلالته فالقصور انما هو
من القوابل وقد يوجه
كونه عليه السلام رحمة
للعالمين بانهم امنوا
بدعائه من الخسف
المسخ وانت خبير بانه
لا يناسب سوق الكلام
اذ سوق الكلام كونه
عليه السلام رحمة
لهم بالنظر الى بيان
امور هم الدينية
والدنياوية وهدايتهم
الى السعادة الابدية
وظاهر ان مثل
الامن من الخسف
المسخ من قبيل الامور
الزائلة والحكمة فى ارسال
الرسل اليهم لا تنظيم
امور دنياهم ودينهم
(خيالى مع كنغروى)

السلام والثالث ان آثار المعجزات حقيقة كشبع الجماعة الكثيرة من الطعام اليسير ورِيهم من الماء القليل بخلاف السحر فانها تخييلات لا تروج الا في اوقات مخصوصة وامكنة مخصوصة (جمع معجزة وهي امر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعى النبوة عند تحدى) اى طلب معارضة (المنكرين على وجه) متعلق بيظهر (يعجز المنكرين) والضمير في يعجز عائد الى امر (عن الاتيان بمثله وذلك) اى بيان تأييد الله تعالى انبياءه بالمعجزات (لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله) اى قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (ولما بان) اى ظهر الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الجزم بصدقه) اى النبي (بطريق جرى العادة بان الله تعالى) هذا بيان قوله بطريق جرى العادة (يخلق العلم بالصدق) اى بصدق النبي في دعواه (عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم في نفسه ممكنا وذلك) اى حصول العلم بعد ظهور المعجزة (كما اذا ادعى احد بمحضر) اى بمجلس (من جماعة انه) اى احدا (رسول هذا الملك اليهم) اى الجماعة (ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلث مرات ففعل) اى الملك (يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه) اى احد (في مقالته وان كان الكذب ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي) هذا تعليل لقول القائل ان امكان الكذب ينافي العلم القطعي (بمعنى التجويز العقلي لا ينافي حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا) اى في قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفي دعوى احد بمحضر (يحصل العلم بصدقه) اى بصدق الرسول (بموجب العادة لانها) اى العادة (احد طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك العلم) اى العلم القطعي (امكان كون المعجزة من غير الله او كونها) اى المعجزة (لا لغرض التصديق) اى لا يكون غرض الله تعالى من تلك المعجزة التصديق للرسل (او كونها) اى المعجزة (لتصديق الكاذب) اضافة التصديق الى الكاذب اضافة المصدر الى المفعول (الى غير ذلك من الاحتمالات) اى الاحتمالات العقلية (فلا تنافي العلم القطعي (كما لا يقدح في العلم

سلمه

وعلى دقائق العلوم والحكمة وعلى احوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكم ومصالح الامم على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى للمتفكرين وعند كثيرين الصرفة وهي ان الله تعالى صرف العقول عن المعارضة مع القدرة عليها ورد ذلك بانه لولا ذلك فلان فصحاء العرب انما يتعجبون في حسن نظمه وبلاغته وسلاسته جدا التحدي ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى ﴿وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي﴾ وقيل وجه الاعجاز كونه على اسلوب غريب مخالف لما عليه كلامهم ورد بان خرافات مسيلمة مثل ما قيل عنه الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وقيل اشتماله على دقائق العلوم والحكم والمصالح الخ (حاشيه كمنزوي جلالتان)

الضروری بالحس بحرارة النار وامکان عدم الحرارة للنار بان لو وقع بهم
عدها) ای المعجزة (لم یلزم منه محال) اعلم ان العلم القطعی اما عقلی نحو
الکل اعظم من الجزء واما عادی نحو النار محرقة وامکان خلافه
قادح فی الاول لا الثانی بل لو وقع خلافه بخرق العادة لا یقدح کنار نمرود
کانت بردا علی ابراهیم علیه الصلوة والسلام ولم یقدح ذلک فی القطع
بان کل نار حارة (واول الانبیاء ادم علیه السلام واخرهم محمد علیه الصلوة
والسلام اما نبوة ادم علیه السلام فبالکتاب الدال علی انه) ای ادم (قد امر
ونهی مع القطع بانه لم یکن فی زمنه نبی اخر فهو) ای الامر والنهی
بالوحی لا غیر) ای لا بالعقل (وکذا بالسنة والاجماع فانکار نبوته
علی ما نقل من البعض یکون کفرا واما نبوة محمد صلی الله تعالی علیه وسلم
فلانه ادعی النبوة واظهر المعجزة اما دعوی النبوة فقد علم بالتواتر واما
اظهار المعجزة فلوجهین احدهما انه اظهر کلام الله تعالی وتحدی به)
ای بکلام الله تعالی (البلغاء مع کمال بلاغتهم فعجزوا) ای البلغاء
عن معارضته باقصر سورة منه) ای من کلام الله تعالی او من تمام الکلام ای مع
شدة حرصهم (علی ذلک) ای المعارضة (حتی خاطروا) ای اوقعوا
(مهجهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف) ای الاتیان بالمثل ای المعارضة
ای المنازعة (بالسیوف ولم ینقل عن احد منهم مع توافر الدواعی الاتیان)
فاعل لم ینقل (بشیء مما یدانیه) ای مما یقاربه ای کلام الله تعالی (فدل ذلک)
ای المذکور من المعجزة والاعراض وعدم النقل (قطعا علی انه) ای القرآن
من عند الله تعالی وعلم به) ای بکون القرآن من عند الله (صدق
دعوی النبی صلی الله تعالی علیه وسلم علما عادیا لا یقدح فیه) ای فی العلم العادی
(شیء من الاحتمالات العقلیة علی ما هو شان سائر العلوم العادیة) کعلمنا
الموت عقیب القتل لانا علمنا بان الله تعالی یخلق الموت عقیب القتل
وان کان عدم الخلق ممکنات فی نفسه ما اعلم ان اعجاز القرآن ببلاغته نظری
لا یعلم الا بطریقین احدهما کمال البلاغة وهو للبلغاء سلیقیا ای طبیعیا
او کسبیا والثانی عجز البلغاء عن معارضته وهو لعامة الناس فقوله فعجزوا
عن معارضته تقریر للثانی واشارة الی الاول وفضل القرآن علی سائر المعجزات

سلمه وفی شرح المواقف ان دلالة المعجزة علی الصدق عادیة لا عقلیة لان العادة لا یتصور فیها احتمالات النقیض کما فی دلالة الفعل علی وجود الفاعل بخلاف دلالة المعجزة حیث قصد انها تفید القطع بالصدق وهو مبنی فی المواقف وفوق بان حصل کونها ملازمة اجراها الله تعالی العادة بخلق العلم بالصدق عقیب ظهور المعجزة والعلم تارة یکون مع تجویز النقیض کونه لا یکون کذلک فی نفس الامر کما فی العلم بکون الجبل حجرا وتارة یکون بدون ذلک کما فی العلم بان الواحد نصف الاثنین اذ لا یجری فیه احتمال انه لا یکون کذلک بحال مع القطع والجزم فی کل منهما (ابن العرض) سلمه واعلم انهم یریدون بالعلم العادی ما یحتمل النقیض کالعلم بکون الجبل حجرا مع تجویز انقلابه ذهبا ویریدون بالعلم العادی ایضا ما جرت العادة بان الله یخلقه بسببه الظاهری من حس او حدس او نظر سواء احتمل متعلقه النقیض اولا فالعادی بالمعنی الاول لا خلاف فیه واما بالمعنی الثانی ففیه خلاف الفلاسفة لانهم یقولون بتأثیر

بقاؤه ابد الدهر مع بيانه من المعارف ما هو سعادة الدارين (وثانيهما انه
نقل عنه) اى عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم (من الامور الخارقة)
بيان لما فى ما بلغ مقدم عليه (للعادة ما بلغ القدر المشترك منه) والضمير عائد
الى ما فى ما بلغ (اعنى ظهور المعجزة) اى القدر المشترك بين الامور الخارقة
هو ظهور المعجزة (حد التواتر) مفعول بلغ (وان كان تفاصيلها)
اى الامور (آحادا كشجاعة على رضى الله تعالى عنه وجود حاتم) بكسر
التاء (فان كلا منهما ثابت بالتواتر وان كان تفاصيلها آحادا) اى ان كان كل
واحد منها خبرا واحدا لم يبلغ حد التواتر لكن القدر المشترك فى كل واحد بلغ
حد التواتر (وهى مذكورة فى كتب السير وقد يستدل ارباب البصائر على نبوته
بوجهين احدهما ما تواتر من احواله) اى احوال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم
(قبل النبوة) اى ما تواتر قبل النبوة ليس بمعجزة عندهم لتقدمه على دعوى النبوة
فذكره هنا لدلالته على النبوة لا لكونه معجزة (وحال الدعوة وبعد تمامها
اى الدعوة (واخلاقه العظيمة واحكامه الحكمية واقدامه حين يحجم
الابطال) جمع بطل وهو الشجاع (ووثوقه بعصمة الله تعالى فى جميع
الاحوال وثباته على حاله لدى الاهوال بحيث لم يجد اعداؤه مع شدة
عداوتهم وحرصهم على الطعن فيه) اى فى حق محمد صلى الله تعالى عليه
وسلم (مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع
هذه الامور فى غير الانبياء) عليهم السلام ولوجوز الاجتماع فالتفصيل
الى ابد الدهر مع ظهوره على الاديان كلها يقطع بامتناعه فى غير النبى
(وان يجمع الله تعالى) اى فان العقل يجزم بامتناع ان يجمع الله تعالى
(هذه الكمالات فى حق من يعلم انه) الضمير راجع الى من (يفترى عليه)
اى على الله تعالى (ثم يمهله) معطوف على ان يجمع (ثلثا وعشرين
سنة) هذا عمره بعد النبوة واما مجموع عمره فى الدنيا فثلث وستون سنة
(ثم يظهر دينه على سائر الاديان وينصره على اعدائه ويحيى آثاره
بعد موته الى يوم القيامة. وثانيهما انه) اى محمدا صلى الله تعالى عليه
وسلم (ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم) اى بين قوم غالب
لا كتاب لهم ولا حكمة معهم وبين) اى محمد عليه الصلوة والسلام

ـــــــــــــــ

سلہ وھو كان لنا فى اثبات النبوة سلہ قوله تستدل الخ اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من برهان الان لان اظهار خارق العادة على يديه معلول النبوة وتعين وقوعها والاستدلال الثانى لارباب البصائر من برهان اللم فانه يتعين حقيقة النبوة وتبيين ان تلك الحقيقة حصلت له على كل الوجوه ۱۲ عصا

سلہ النبى اعم من الرسول اذ الرسول من امر بالتبليغ والنبى من اوحى اليه امر سواء امر بالتبليغ ام لا. قال القاضى عياض والصحيح الذى عليه الجمهور ان كل رسول نبى من غير عكس وهو اقرب من نقل غيره الاجماع عليه.
(ملا على قارى)

(الهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتمم مكارم الاخلاق
واكمل كثيرا من الناس فی الفضائل العلمية والعملية ونور العالم بالايمان
والعمل الصالح واظهر الله دينه على الدين كله كما وعده) بقوله (ليظهره
على الدين كله) (ولا معنى للنبوة والرسالة سوى ذلك) واذ ثبت نبوته)
ای محمد عليه الصلوة والسلام (وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه
على انه خاتم النبيين) لقوله تعالى (ولكن رسول الله وخاتم النبيين) وقوله
عليه الصلوة والسلام لعلی رضی الله تعالى عنه (انت منی بمنزلة هارون
من موسى عليه السلام الا انه لا نبی من بعدی) (وانه مبعوث الى كافة الناس)
لقوله تعالى (وما ارسلناك الا كافة للناس) وقوله عليه الصلوة والسلام
(بعثت الى الناس كافة (بل الى الجن والانس) كما فی سورة الرحمن
وسورة الجن (ثبت) جواب اذا (انه آخر الانبياء وان نبوته لا تختص
بالعرب كما زعم بعض النصارى) ولذا ورد فی الفتوى انه من قال لا اله الا الله
محمد رسول الله يقطع باسلامه (فان قيل قد ورد فی الحديث نزول عيسى عليه الصلوة والسلام
بعده) فلا يكون خاتم النبيين (قلنا نعم لكنه يتابع محمدا عليه الصلوة والسلام)
ای يكون على شريعته كما قال عليه الصلوة والسلام (لو كان موسى حيا ما وسعه
الا اتباعی) فان قلت فی الحديث الصحيح ان عيسى عليه السلام يكسر الصليب
ويقتل الخنزير ويزيل فی الحلال ويرفع الجزية عن الكفار فلا يقبل الا الاسلام
فيكون ناسخا لشرع محمد عليه الصلوة والسلام ٭ قلنا قد بين نبينا ان شريعته
هذه ستنتهی وقت نزول عيسى عليه السلام (لان شريعته قد نسخت
فلا يكون اليه) ای الى عيسى السلام (وحی ونصب احكام بل يكون
خليفة رسول الله ثم الاصح انه) عيسى عليه السلام (يصلی
بالناس ويؤمهم ويقتدی به المهدی لانه افضل فامامته اولى)
من المهدی لان عيسى عليه السلام نبی والمهدی ولی ولا
يبلغ الولی درجة الانبياء (وقد ورد بيان عددهم فی بعض
الاحاديث على ما روی ان النبی صلى الله تعالى عليه وسلم سئل
عن عدد الانبياء عليهم السلام فقال مائة الف واربع وعشرون
الفا وفی رواية مائتا الف واربع وعشرون الفا والاولى ١

سلّه قيل مضاه انه يترجم بشريعته فيكون خليفة له فی الحلال اذ لم يتقدم قبله (حاشيه كنزوی) سلّه ای عليه السلام بين انتهاء شريعته صلی الله عليه وسلم فی الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام لاجل الحكم بناء على ما بيان للكل من شريعة نبينا لا ينافی ان يكون نبينا خاتم الانبياء واما كسر الصليب وقتل الخنزير فنا على قطعه ينافيان الخنزير لكنه فيه بيان تحريم اقتنائه والانتفاع به فيجب اتلافه ونقول فی دفع الزام المذكور يجوز ان يكون رفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علته فان علة اخذ الجزية وقبولها انا هو الاحتياج اليها لمصالح العساكر وتدبير مصالحهم وعند نزول عيسى عليه السلام لا يحتاج الى ذلك لتمادی البركات وقلة الرغبات فی الاموال لقرب الساعة كما فی سقوط نصيب المؤلفة قلوبهم وذا من مصارف الزكوة كما قال الله تعالى (انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم) فلما اعز الله تعالى الاسلام وكثر اهله سقط فی زمن ابی بكر الصديق رضی الله تعالى عنه (كنزوی ملخصا)

ان لا يقتصر على عدد فى التسمية فقد قال الله تعالى منهم من قصصنا عليك)
يعنى سيدنا هم لك فانت تعرفهم (ومنهم من لم نقصص عليك) يعنى
لم نسمهم لك (ولا يؤمن فى ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم
ان ذكر عددا اكثر من عددهم او يخرج منهم من هو منهم ان ذكر عددا اقل
من عددهم يعنى ان خبر الواحد) اى الحديث الذى سبق ذكره وهو
قوله عليه الصلوٰة والسلام (مائة الف واربع وعشرون الفا) وقوله مائة
الف وعشرون الفا على تقدير اشتماله على جميع الشرائط المذكورة فى اصول
الفقه) من العدالة والعقل والاسلام والضبط والاسناد والرفع (لا يفيد
الا الظن فلا عبرة بالظن فى باب الاعتقادات) احتراز من العاملات كالبيع
والشراء (خصوصا اذا اشتمل على اختلاف رواية وكان القول بموجب) اى
بموجب الحديث (مما يفضى الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو ان بعض الانبياء
لم يذكر للنبى عليه الصلوٰة والسلام ويحتمل مخالفة الواقع وهو عد النبى
من غير الانبياء او غير النبى من الانبياء بناء على ان اسم العدد اسم خاص فى مدلوله
لا يحتمل الزيادة ولا النقصان وكلهم كانوا مخبرين مبلغين عن الله تعالى
لان هذا) اى كونهم مخبرين ومبلغين (معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين
لئلا يبطل فائدة البعثة والرسالة وفى هذا) اى فى كون الانبياء صادقين (اشارة
الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصا فيما يتعلق بامر الشرائع) اى
فى خبر الذى يتعلق بامر الشرائع كالخبر عن ايجاب الصلوٰة وغيره (وتبليغ
الاحكام وارشاد الامة اما عمدا) اى اما كونهم معصومون عمدا (فبالاجماع
واما سهوا فعند الاكثرين وفى عصمتهم عن سائر) اى جميع (الذنوب
تفصيل وهو انهم معصومون من الكفر قبل الوحى وبعده بالاجماع وكذا
عن تعمد الكبائر) اى معصومون من قصد الكبائر (عند الجمهور خلافا
للحشوية) وهم يجوزون عليهم الاقدام على الكبائر والصغائر وهم الذين
جعلوا حكم الاحاديث كلها واحدة فعندهم تارك النفل كتارك الفرض (وانما
الخلاف بين الجمهور والحشوية (فى امتناعه) اى تعمد الكبائر (بدليل السمع
قال القاضى من الاشاعرة العصمة فيما وراء التبليغ لا تجب عقلا اذ لا دلالة
للمعجزة عليه فامتناع الكبائر مستفاد من السمع والاجماع (او العقل) وبه

له وتلك حجتنا آتيناها
ابراهيم على قومه نرفع
درجات من نشاء ان
ربك حكيم عليم ووهبنا
له اسحق ويعقوب كلا هدينا
ونوحا هدينا من قبل و
من ذريته داؤد وسليمان
وايوب ويوسف وموسى
وهرون وكذلك نجزى
المحسنين وزكريا ويحيى
وعيسى والياس كل من
الصالحين واسماعيل واليسع
ويونس ولوطا وكلا فضلنا
على العالمين (سورة آل
عمران) آدم ادريس نوح
هود صالح ابراهيم اسماعيل
اسحق يعقوب يوسف
ايوب شعيب لوط يحيى
زكريا موسى هارون داؤد
سليمان يونس الياس اليسع
ذو الكفل عيسى محمد
صلوات الله عليهم (٢٦)
سله عدد الانبياء
سله فى ذكر العدد
سله فى بيان اقسام السنة
سله لان ذلك قطعية
مقولنا ان الكيس مائة درهم
دال على انه لا يكون فيه
اكثر من ذلك ولا اقل
(ابن عرس)

قالت المعتزلة بناء على اصلهم فی وجوب رعایة الاصلح (واما سهوا) ای

ارتکاب الکبائر سهوا (فجوزه الاکثرون) واما الصغائر فیجوز عمدا عند

الجمهور خلافا للجبائی واتباعه ویجوز سهوا بالاتفاق) او یجوز صدور

الصغائر اتفاقا (الا ما یدل على الخسة کسرقة لقمة والتطفیف) وهو

التنقیص فی الوزن والکیل (بحبة لکن المحققین اشترطوا ان ینبهوا علیه)

ای على الذنب (فینتهوا عنه) ای عن فعل المعصیة (هذا) ای المذکور

(کله بعد الوحی) ای بعد الوحی (واما قبل الوحی فلا دلیل على امتناع

صدور الکبیرة وذهبت المعتزلة الى امتناعها) قبل الوحی وبعده (لانها

توجب النفرة المانعة عن اتباعها) ای اتباع الانبیاء (فتفوت مصلحة البعثة

وهی الاتباع (والحق منع ما یوجب النفرة کعهر) ای زنا (الامهات)

والهاء زائدة وکان اصله امات کما رایت فی اوراق فقیل مراق (والفجور)

ای المیل فقیل الکاذب والمکذب والفاسق فاجر لانه مال عن الحق

(والصغائر الدالة على الخسة ومنع الشیعة) ای طائفة من الروافض وهم

یقولون ان علیا رضی الله تعالى عنه وصی رسول الله وولیه من بعده والجماعة

یقولون الولایة بعد النبی علیه السلام لابی بکر وعمر بن الخطاب وعثمان

ابن عفان وعلی بن ابی طالب رضی الله تعالى عنهم (صدور الصغیرة

والکبیرة قبل الوحی وبعده لکنهم جوزوا اظهار الکفر تقیة) ای

خوفا عن الاکراه (اذا تقرر هذا) ای عدم صدور المعصیة عن الانبیاء علیهم

السلام (فما نقل عن الانبیاء مما یشعر بکذب او معصیة فما کان منقولا
فی بحر

بطریق الآحاد فمردود) لانه لا یفید الیقین کما روی ان داود علیه السلام

طمع فی امرأة اوریا فارسله الى الحرب لیموت وهو افتراء الحشویة

ومن علی رضی الله تعالى عنه من قال لما یجب علیه حد القذف بل الثابت

فیه انه خطب امرأة کان خطبها اوریا فتزوجها او سأل منه ان یطلق

زوجها وکان ذلک عادة فی عهده فارسل الله تعالى ملکین للتنبیه على زلته

فلما تنبه استغفر الله به وخر راکعا واناب (وما کان بطریق التواتر

فمصروف عن ظاهره ان امکن) قال مقاتل رضی الله عنه ان ابراهیم

علیه السلام قد کذب ثلث کذبات هو لغة ثلث خطیئات وابتلی بثلث بلیات وصدق

له ای التلبیس بها
له ان هذا اخی بالدین
او بالصحبة له تسع و
تسعون نعجة ولی نعجة
واحدة ای لا اثنی من النساء
وقد یکنی بها المرأة فقال
اکفلنیها ملکنیها وعزنی
فی الخطاب غلبنی بمحاجة
ایای محاجة قال لقد ظلمک
بسؤال نعجتک الى نعاجه
آه وظن داود انما فتناه
ابتلیناه بالذنب فاستغفر
ربه وخر راکعا ساجدا على
تسمیته السجود رکوعا
لانه مبدؤه واناب ورجع
الى الله بالتوبة وما روی
ان بصره وقع على امرأة
فعشقها وسعى حتى تزوجها
وولدت منه سلیمان ان
هو فلعله خطب مخطوبته
او استنزله عن زوجته
وکان ذلک معتادا فیما
بینهم وقد واسى الانصار
المهاجرین بهذا المعنى
وما قیل انه ارسل
اوریا الى الجهاد مرارا وامر
ان یتقدم حتى قتل
فتزوجها فهزو و
افتراء (قاضی فی
سورة ص شیخزاده
(۱۲۹)

منه زلة فاما الکذب فقوله انی سقیم وقوله بل فعله کبیرهم وقوله لسارة
حین قال اختی والمعاریض قوله للکوکب والقمر والشمس هذا ربی والبلیات
حین قذف فی النار والختان فی مائة وعشرین سنة وللامر بذبح الولد
وصدر عنه زلة حین دعا لابیه وهو مشرک وقال بعض المحققین لم یکذب
ولم یخطیٔ ولم یصدر عنه زلة لانه قال انی سقیم یعنی سأسقم لان کل احد
سیصیبه السقم او سقامة الحزن علی عبادة قومه الاصنام وتکذیبهم شماتتهم
لابراهیم علیه السلام وقوله بل فعله کبیرهم هذا قد قرنه بالشرط وهو
قوله (ان کانوا ینطقون) او بطریق العرض لابطاله وقوله لسارة اختی
فکانت اخته فی الدین وقوله هذا ربی کان علی وجه الاستشهاد لا علی
التحقیق ویقال کان ذلک القول علی سبیل الانکار والزجر یعنی امثل هذا
ربی واما دعاؤه لابیه فلموعدة وعدها ایاه وقد بین الله تعالی بقوله
(وما کان استغفار ابراهیم لابیه الا عن موعدة) الآیة (والا فمحمول
علی ترک الاولی) ای انه لیس بکذب ولا معصیة بل هو ترک الاولی
(او کونه قبل البعثة) کما فی قوله تعالی (فعصی آدم ربه فغوی)
فانه یدل علی صدور المعصیة عن الانبیاء فهذا محمول علی انه قبل البعثة
وکما فی قوله تعالی خطابا لمحمد صلی الله تعالی علیه وسلم (عفا الله عنک
لما اذنت لهم) فان العفو یدل علی تقدم الذنب فالذنب محمول علی ترک
الاولی کما قیل حسنات الابرار سیئات المقربین (وتفصیل ذلک) ای تفصیل
ذلک الجواب الاجمالی (فی الکتب المبسوطة) ای فی المطولات (وافضل
الانبیاء محمد صلی الله علیه وسلم) اختلفوا فی تفضیل آدم ومحمد علیهما
السلام قال بعضهم آدم علیه السلام افضل من محمد علیه السلام وقال بعضهم محمد
علیه السلام افضل من آدم فهذا هو الاول (لقوله تعالی کنتم) خطاب
لامة محمد صلی الله تعالی علیه وسلم (خیر امة) الآیة ولا شک ان خیریة الامة
بحسب کمالهم فی الدین وذلک ای خیریة امة محمد علیه السلام (تابع لکمال نبیهم
الذی یتبعونه) ولقوله علیه السلام (انا اکرم الاولین والآخرین ولا فخر لی)
واما قوله علیه السلام (لا تخیرونی علی موسی وما ینبغی لاحد ان یقول انا خیر
من یونس) فتواضع منه (لا للاستدلال) علی الافضلیة (ولقوله علیه السلام انا

۱؎ وقیل فی ثمانی مات ابراهیم علیه السلام فی تحریم الحرام فی الیوم العاشر وعمره الشریف (۲۰۰) (۵، ۱) فی روایة زلاقة کانت ثم
۲؎ فان اباه وقومه کانوا یعبدون الاصنام والکواکب فاراد ان ینبههم علی ضلالتهم ویرشدهم الی الحق من طریق النظر والاستدلال وقوله هذا ربی علی سبیل الوضع ای علی سبیل التسلیم صورة لا علی سبیل الاخبار عن معتقده لئلا یلزمه صدور الکفر من النبی قبل البعثة او علی وجه النظر والاستدلال وانما قاله زمان مراهقته واوائل بلوغه (قاضی مع شیخزاده)
۳؎ ای ان لم یکن ذلک فما نقل من ذلک باسم المعصیة فمحمول علی ترک الاولی اذ ترک الاولی منهم بالنسبة الی مراتبهم الشریفة ما سمی ذنبا ومعصیة فقد قالوا حسنات الابرار سیئات المقربین (ابن عرس)
۴؎ محمول علی کونه قبل البعثة ۱۲

سید اولاد آدم ولا فخر) تحدیثاً بالنعمة (ولا فخر) اطلاقاً للاستدلال (لانه لا یدل الاعلی کونه افضل من آدم بل من اولاده) وقیل المراد باولاد آدم جنس آدم کما هو المعلوم عند اهل الجنس (و) من (الملائکة) جمع ملأک کالشمائل جمع شمأل الحق التاء لتأکید الجمع او لتأنیث الجمع وهو مقلوب ملأک من الالوکة وهی الرسالة لانهم وسائط بین الله وبین الناس وهم رسل الله او کالرسل الیهم واختلف العقلاء فی حقیقتهم بعد اتفاقهم علی انها ذوات موجودة قائمة بانفسها فذهب اکثر المتکلمین الی انها اجسام لطیفة قادرة علی التشکل باشکال مختلفة مستدلین بان الرسل کانوا یرونهم کذلک وقالت طائفة من النصاری هی النفوس الفاضلة البشریة المفارقة للابدان وزعم الحکماء انها جواهر مجردة مخالفة للنفوس الناطقة فی الحقیقة منقسمة الی قسمین قسم شأنهم الاستغراق فی معرفة الحق والتنزه عن الاشتغال بغیره کما وصفهم فی محکم تنزیله فقال (یسبحون اللیل والنهار لا یفترون) وهم العلیون والملائکة المقربون وقسم یدبرون من السماء الی الارض علی ما سبق به القضاء وجری به القلم الالهی (لا یعصون الله ما امرهم ویفعلون ما یؤمرون) وهم المدبرات امراً فمنهم سماویة ومنهم ارضیة (عباد الله تعالی العاملون بامره علی ما دل علیه قوله تعالی لا یسبقونه بالقول) لا یقال قولهم (اتجعل فیها من یفسد فیها) غیبة لآدم وعجب بانفسهم لانه استفسار عن الحکمة فی تقدیم اهل المعصیة علی اهل العصمة فی الخلافة لا الغیبة والعجب (وهم بامره یعملون لا یستکبرون عن عبادته ولا یستحسرون) ای لا یعیون (ولا یوصفون بذکورة ولا انوثة اذ لم یرد بذلک) ای بالاتصاف بالذکورة والانوثة (نقل ولا دل علیه عقل وما زعم عبدة الاصنام انهم بنات الله محال باطل وافراط فی شأنهم کما ان قول الیهود ان الواحد منهم) ای من الملائکة (قد یرتکب الکفر ویعاقبه الله بالمسخ) ای تبدیل الصورة الی اقبح منها (تفریط) خبر ان، الافراط یستعمل فی الزیادة والتفریط یستعمل فی النقص (تقصیر فی حالهم فان قیل الیس قد کفر ابلیس وکان من الملائکة بدلیل صحة استثنائه منهم) ای من الملائکة کقوله تعالی (فسجد الملائکة کلهم اجمعون الا ابلیس) ای خر الآدم لانه الیه سجود لله حقیقة لا للعباد ولا دم تکرمة

بل علا الاولی ان یستدل بکونه مبعوثاً الی کافة الناس بل الی الثقلین وبکونه خاتم النبیین وبکون شریعته ناسخة وبقبول شهادته علی جمیع الامم یوم القیمة وبکون امته امة وسطاً شهداء علی الناس وغیر ذلک من خصائص لا یوجد کل منها فی سائر الانبیاء علیهم السلام فضلاً عن مجموعها واما قوله علیه السلام لا تفضلونی علی یونس بن متی فقد وجهه الائمة بانه تواضع منه او قبل علمه بافضلیته او نفی الافضلیة فی النبوة والرسالة لا مطلقاً قال تعالی (لا نفرق بین احد من رسله) (حاشیہ کنگوری)

فان قلت قوله تعالی (ان الله اصطفی آدم ونوحاً وآل ابراهیم وآل عمران علی العالمین) وفضلناکم علی العالمین یدل علی تفضیل انبیاء بنی اسرائیل علی محمد علیه السلام قلت المراد العالمین الموجودین فتامل فان قلت ان قوله علیه السلام انا سید ولد آدم انما یدل علی کونه افضل من اولاد آدم علیه السلام لا منه علیه السلام قلت المراد به جنس آدم فان آدم کما انه من الجنس (شرح رمضانی)

ظاهرة كالصلوة الى الكعبة والسجود الميل فى اللغة قيل لم يكن ثمة وضع
الجبهة على الارض انما كان مجرد الانحناء (قلنا لابليس كان من الجن ففسق)
اى خرج واعرض (عن امر ربه) فيه ملاحظة الآية الدالة على
حقيقته لكن يحتمل ان يراد بالجن نوعا طائفة من الملائكة تسمى بالجن
كما قال البعض (لكنه) اى ابليس (لما كان فى صفة الملائكة فى باب العبادة
ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا) اى مستورا (فيما بينهم صح
استثناؤه منهم تغليبا) اى تغليب الملائكة على ابليس (واما هاروت وماروت
جواب سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت ملكان قد صدر عنهما
الكفر والكبيرة فلا يصح قوله الملائكة عباد الله العاملون بامره فاجاب عنه
بقوله واما هاروت وماروت (فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر
ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء عليهم
السلام على الزلة والسهو وكانا يعظان الناس ويعلمان السحر) السحر
فعل شئ يخيل للناظر انه قد فعل الشئ الفلانى وما فعله او يخيل انه قتل
فلانا ولم يقتله وما اشبه ذلك (ويقولان انما نحن فتنة) والفتنة من الافعال
التى تكون من الله تعالى ومن العبد كالبلية والمصيبة والقتل والعذاب
ونحو ذلك من الافعال الكريهة وقد يكون الفتنة فى الدين مثل الارتداد
والمعاصى (فلا تكفر) اى لا تتكلم معتقدا انه حق قال الامام فخر الملة
والدين كان الحكمة فى انزالهما اذ السحرة كانوا يسترقون السمع من الشيطان
ويلقون ما سمعوا بين الخلق وكان بسبب ذلك يشتبه الوحى النازل على
الانبياء فالله تعالى انزلهما الى الارض ليعلما الناس كيفية السحر ليظهر
الفرق بين كلامه وكلام السحرة واليه الاشارة بقوله انما نحن فتنة اى فعلم
السحر لتصلوا به الى الفرق بين المعجزة والسحر (ولا كفر) جواب عن
سؤال مقدر وهو ان هاروت وماروت كانا يعلمان الناس السحر وتعليم السحر
كفر فاجاب بقوله ولا كفر (فى تعليم السحر) قيل انه حرام وقيل مكروه
وقيل مباح ليتق منه ولم يفرق المعجزة عنه وقيل تحت وجوبه لهذا الفرق
وقيل ان كان فيه ما يخل شرطا من شرائط الايمان من قول او فعل كان
كفرا والا لم يكن كفرا لان الساحر يقتل ذكرا كان او انثى الا اذا كان سعيه

لخصوصا انزل على الملكين كما
سلك ان تنزلا لتعليم سحرا بتلاه
من الله للناس اما للكفر واما
لان الكتاب فاذا اعلم كيفية
السحر انه يمكنه ان يتوسل
به الى الله العادات الخاصة
فلا يتعلموا ما لا يتصرف عن
العمل به ابتغاء لمرضاة الله
تعالى واتهم نفسه هواها
وتميزا بينه وبين المعجزة
كما قيل ان السحر قد كثرت
فى ذلك الزمان وكانوا
يدعون النبوة فبعث الله
تعالى هاروت الملكين كيلا
ان يعلما الناس طرق السحر
وابوابه حتى يتمكنوا من
معارضة اولئك الذين
يدعون النبوة كذبا ولا
يفتتنهم احد لعله يوجه
استيالهم كما ان منهما من
تعليم السحر انما هو على
النهى المتم من ذلك فلذا
جاز تعليم السحر بيانا انه
كيف يكون ومن اى جهة
ينفذ لان ما لا يكون معلوما
يمتنع النهى عنه فان الفقه
اذا اراد ان ينهى عن الربا
يعرفه اولا ثم ينهى عنه
فيقول من اخذ درهما
بدرهمين فقد ارتكب
اللهم التعليم والاعلام
والتعريف وما روى انهما
مثلا بشرين وركب فيهما
الشهوة فتعرضا لامرأة يقال
لها زهرة فحملتهما
(بقيه بر صفحه آينده)

بلا انسان ولا مملکا الا لیدفع وان کان سعیہ بالکفر فیقتل الذکر وعدت
الانثی (ربک فی اعتقادہ والعمل بہ) ای بالکفر فیما یعنی ای اعتقد حقیقتہ
معتقدا لیس بباطل شرعا لکنہ والعمل بہ فانکان بارتکاب الکفر ککفر
والا فلا۔ اختلف العلماء فی حقیقۃ السحر بمعنی ثبوتہ فی الخارج فذہب الجمہور
الی ثبوتہ فیہ واستدلوا علیہ بقولہ تعالی (ما یفرقون بہ بین المرء وزوجہ) وانکر
المعتزلۃ ثبوتہ فی الخارج وقالوا ان السحر تمویہ وتخییل یری الحبال حیات
لقولہ تعالی (یخیل الیہ من سحرہم انہا تسعی) و للہ تعالی کتب انزلہا علی
انبیائہ وبین فیہا امرہ ونہیہ ووعدہ ووعیدہ وکلہا کلام اللہ تعالی وہو
واحد وانما التعدد والتفاوت فی النظم المقروء والمسموع وبہذا الاعتبار
ای باعتبار التعدد والتفاوت فی النظم (کان الافضل ہو القرآن) لان نظمہ
معجز بخلاف سائر کتب اللہ تعالی فانہا بلیغ لا معجز کذا فی تفسیر الکشاف
(ثم التوراۃ) من وری الزند وہو ما یظہر منہ النور والضیاء فسمی التوراۃ
بہذا لانہ تتلو ما فیہ النور والضیاء لبنی اسرائیل ومن تابعہم واختلفوا
فی اشتقاق التوراۃ فقال الفراء فی الاصل توریۃ علی وزن تفعلۃ فصارت
الیاء الفا لتحرکہا وانفتاح ما قبلہا وقال الخلیل وزنہا فوعلۃ واصلہا
ووریۃ ولکن الواو الاولی قلبت تاء کما قالوا تولج اصلہ وولج وقلبت
الیاء الفا لتحرکہا وانفتاح ما قبلہا فصارت توریۃ وکتبت بالیاء علی اصل
الکلمۃ قال بعضہم من التوریۃ وہی تعریض بالشیء وکان اکثر التوراۃ
تعاریض وتلویح کان من غیر ایضاح وتصریح (ثم الانجیل) قال الزجاج
ہو افعیل من النجل وہو الاصل قال الانباری النجل اصل القوم الذین
نزل علیہم لانہم یعملون بما فیہ ولہذا سمی الانجیل انجیلا لانہ اظہر الدین
بعدما درس وقد سمی القرآن انجیلا ایضا (ثم الزبور) معنی الزبور ہو الفرقۃ
والطائفۃ وجمعہا زبر ومثلہا زمرۃ ویقال الزبور جمیع الکتب یعنی التوراۃ
والانجیل والقرآن لان الزبور والکتاب فی معنی واحد یقال
زبرت وکتبت (کما ان القرآن کلام واحد لا یتصور فیہ تفضیل ثم باعتبار
القراءۃ والکتابۃ یجوز ان یکون بعض السور افضل کما ورد فی الحدیث)
عن علی رضی اللہ تعالی عنہ قال النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم (سید القرآن

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۸۶)
علی القتل والمعاصی ثم
یعتقد الی السماء وما تعلمت
منہما فحکی عنہ
الیہود ببابل والمشہور
انہ یطلب من سرا ملکوت
ہاروت وماروت عطف
علی الملکین وما یعلمان احد
حتی یقولا انما نحن فتنۃ
فلا تکفر معناہ علی تقدیر
کونہما عطف بیان ما یعلمان
من احد حتی ینصحاہ ویقولا
لہ انما نحن ابتلاء من اللہ فمن
تعلم منا وعمل بہ کفر ومن تعلم
وتوقی عملہ ثبت علی الایمان
فلا تکفر باعتقاد جوازہ
والعمل بہ وفیہ دلیل علی
ان تعلم السحر وما لا یجوز
اتباعہ غیر محظور وانما
المنع من اتباعہ والعمل بہ
فیتعلمون منہما ما یفرقون بہ
بین المرء وزوجہ وما ہم
بضارین بہ من احد الا باذن
اللہ (قاضی) صح
شیخ زادہ ملخصا ۱۲
سلہ ینتقض بالزبور لانہ
لم یکن فیہ الا الثناء
والادعیۃ ۱۲
(عصام)

البقرة وسيد البقرة آية الكرسي) وعن ابي سعيد رضي الله تعالى عنه انه قال
عليه الصلوة والسلام (اعظم سورة من القرآن الحمد لله رب العلمين هي
السبع المثاني والقرآن العظيم) وحقيقة التفضيل ان قراءة بعضها
لما انه انفع او ذكر الله فيه اكثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها
وبعض احكامها) روى عن ابي ذر رضي الله تعالى عنه انه قال قلت
يا رسول الله كم كتب انزلها الله قال (مائة كتاب واربعة كتب من ذلك
انزل الله على آدم عشر صحائف وعلى شيث خمسين صحيفة وعلى ادريس
ثلثين صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وانزل على موسى التوراة
وعلى داؤد الزبور وعلى عيسى الانجيل وانزل على نبيكم القرآن)
(والمعراج لرسول الله عليه الصلوة والسلام في اليقظة بشخصه) اى
بجسده (الى السموات) جمع سماوة ابدلت الواو فيها همزة لوقوعها
طرفا بعد الف زائدة (ثم الى ما شاء الله من العلى حق) اى ثابت بالخبر
المشهور حتى ان منكره يكون مبتدعا) اى مخالفا للشرع (وانكاره
وادعاء استحالته انما يبتنى على اصول الفلاسفة والا) اى وان لم يبتن
اصول الفلاسفة (فالخرق والالتيام على السموات جائز فالاجسام كلها
متماثلة) في تركيبها من الجواهر الفردة (يصح على كل ما يصح على الآخر)
فالاجسام العنصرية قابلة للخرق والالتيام وكذا الاجسام الفلكية ولو
جاز استبعاد صعود البشر لجاز استبعاد نزول الملك وهو يؤدي الى انكار
النبوة وهو كفر (والله قادر على الممكنات كلها) فيكون اى تعالى قادرا
على الخرق السموات لانه ممكن فيها (فقوله) اى قول المصنف (في
اليقظة) اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روى
عن معاوية) من الاصحاب (انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة
وروى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت ما فقد جسد محمد صلى الله
تعالى عليه وسلم ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرؤيا التي
اريناك الا فتنة للناس واجيب بان المراد) من قوله وما جعلنا الرؤيا التي
(الرؤيا بالعين) فمن لا يكون في المنام (والمعنى) اى معنى قول عائشة
رضي الله تعالى عنها ما فقد جسد محمد عن الروح بل كان مع روحه وكان

له الظاهر المروي الا
انه اطلق المعراج واراد
السير اشارة الى ان الكل
كان بالمعراج ١٢ منه فهم
منه ان المعراج من السماء
ايضا مشهور وما ثبت
بطرق الآحاد هي
خصوصية ما اشير اليه
من الجنة او غيرهما ١٢ حياة
له قوله والمعنى الخ الا
ان يجاب بان المعراج كان
مكررا مرة بشخصه وبروحه وقول عائشة
حكاية عن الثانية ١٢
(خيالی)

المعراج بالروح والجسد جميعا وقوله يقظة اشارة الى الرد على من زعم انه كان بالروح فقط والا فلا شك ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك (اي بسبب الانكار) وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى البيت المقدس (وهو المسجد الاقصى) وعلى ما نطق به الكتاب (وهو قوله تعالى (سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى)) وقوله ثم الى ما شاء الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم (اي انتهاء العالم) (فالاسراء) اي السير في الليل (وهو من المسجد الحرام الى البيت المقدس قطعي ثبت بالكتاب) فمنكره جاحد لكن المنكر لكونه مع جسده لا يكفر لظاهر رواية معاوية وعائشة والاسراء ليس بقطعي في كونه مع الجسد لان نسبة الفعل الحسي الى الروح شائع ❊ اصل الكتاب ما كتب الله تعالى في اللوح المحفوظ ثم تفرع منه معان فيقال كتب بمعنى قضى كما قال الله تعالى (قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا) ويقال كتب بمعنى فرض كما قال الله تعالى (كتب عليكم الصيام) ويقال كتب اي جعل كقوله تعالى (فاكتبنا مع الشاهدين) (والمعراج من الارض الى السماء مشهور) اي ثابت بالخبر المشهور (ومن السماء الى الجنة او العرش او غير ذلك آحاد) اي لم يبلغ حد الشهرة (ثم الصحيح انه عليه الصلوة والسلام انما رأى ربه بفؤاده لا بعينه) قال محمد بن كعب القرظي والربيع بن انس سئل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هل رأيت ربك فقال (رأيته بفؤادي ولم اره بعيني) ويكون ذلك على ان الله تعالى جعل بصره في فؤاده وخلق لفؤاده بصرا حتى رأى ربه رؤية صحيحة كما يرى بالعين ومذهب جماعة من المفسرين انه رآه بعينه وهو قول انس وعكرمة والحسن وكان يحلف بالله لقد رأى محمد ربه فكل هؤلاء اثبتوا رؤية صحيحة اما بالعين واما بالفؤاد (وكرامات) جمع كرامة وهي التكريم والاكرام وهي تلو المعجزات وتتمتها ❊ اعلم ان الكرامات حق كما ان المعجزات حق وكلتاهما من عالم القدرة ولكن الفرق بينهما ان المعجزة مقدورة الانبياء متى ارادوها اما باختيارهم واما

سله
قوله قطعي ثبت بالكتاب
الخلاصة ان من انكر
المعراج نظر ان انكر
الاسراء من مكة الى بيت
المقدس فهو كافر
ولو انكر المعراج من بيت
المقدس لا يكفر وذلك
لان الاسراء من الحرم
ثابت بالآية وهي قطعية
الدلالة والمعراج من بيت
المقدس الى السماء
ثبت بالسنة وهي ظنية
الرواية ❊
(ملا علي قاري)

باعتراف الامة فكيف ما كان يسهل عليهم اظهارها واما الكرامات فهي فوق
المعجزات فان الولي ربما يقدر بان يظهرها وربما لا يقدر قدرنا وتمامها في المعجزات
(والاولياء) جمع الولي هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما امكن بلا بحس
امكن (المواظب) صفة للعارف اي الداوم والملازم (على الطاعات
المجتنب عن المعاصي المعرض) اصل الاعراض الذهاب عن المواجهة
الى جهة العرض (عن الانهماك) اي الحرص (في اللذات والشهوات)
الشهوة هو توقان النفس الى الشئ ميلا اليه ومن امارات الولي ان يديمه الله
تعالى توفيقه حتى لو خطر له مخالفة ظاهرا وباطنا عصمه الله من ذلك وذلك
امارة السعادة وبعكسها امارة الشقاوة ولحري ان يرزقه الله تعالى في قلوب
اوليائه شفاعة في خلقه ويقال معنى الاولياء المؤمنون ويقال عباد الله
حملة القرآن والعلم ويقال الذين يجتنبون الذنوب في الخلوات ويعلمون ان
الله تعالى مطلع عليهم وقال وهب بن منبه قال الحواريون لعيسى بن مريم
يا روح الله من اولياء الله قال الذين نظروا الى باطن الدنيا حين نظر الناس
الى ظاهرها ونظروا الى آجل الدنيا حين نظر الناس الى عاجلها فلعبوا ذكر
الموت واماتوا ذكر الحيوة ويحبون الله ويحبون ذكره (وكرامته ظهور امر خارق
للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقرونا بالايمان والعمل
الصالح يكون استدراجا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل
على حقية الكرامة ما تواتر عن كثير من الصحابة ومن بعدهم بحيث
لا يمكن انكاره خصوصا الامر المشترك) اي مطلق الكرامة باي نوع كان الامر
المشترك (وان كانت التفاصيل آحادا وايضا الكتاب ناطق بظهورها من مريم
ومريم بمعنى ... بدة وانما سميت مريم مريم ليكون فعلها مطابقا لاسمها
(ومن صاحب سليمان عليه الصلوة والسلام) يعني آصف بن برخيا بن شمعيا
وكان وزير سليمان ومؤدبه في حال صغره وكان يقرأ كتاب الله عز وجل
ويعلم الاسم الاعظم وهو قوله يا حي يا قيوم وقيل يا ذا الجلال والاكرام قال
انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك يعني قبل ان ينتهي اليك الذي وقع
عليه منتهى بصرك وهو جاء اليك وقيل قبل ان تطرف فقال له سليمان
عليه السلام لقد اسرعت ان فعلت ذلك فدعا بالاسم الاعظم فكان العرش

سك لا على وجه النصيحة
بل تبيانا منه
للصحبة سئل الجنيد عن
ذلك فقال وكان امراءه
قندا مقدورا (عرس)
عه قال على رضي الله عنه
ان من الصحبة ان لا تجده
كه يعني ان ظهور هذا
الخارق من الولي مشروط
بانتفاء هذه الدعوى اذ لو
ادعى النبوة لا ستحق الاهانة
فضلا عن الكرامة ولا يشترط
فيه انكار دعوى الولاية
اذ مثل هذه الدعوى
لا ينافي ولكن القصد اظهار
الخوارق لا يسقطه عن مرتبته
وان كان الافضل ترك الدعوى
مطلقا وقد صرح الاكابر
قدس الله اسرارهم بانه لو
انكر منكر معجزة نبي من
الانبياء عليهم السلام يجوز
للولي ان ينصب نفسه ح
ويظهر خارقا يحقق منصب
هذا النبي (حاشيه كشف ری)
كه اي الذي عنده علم
من الكتاب انا آتيك الآية
فلما رآه مستقرا عنده قال
هذا من فضل ربي الآية
(في سورة النمل)
سكه في الآية المذكورة
دليل على ان قصد اظهار
الخارق من الولي ودعواه
الولاية لحكمة لا ينافي ولايته
ولا يسقطه عن رتبته على
ما يقتضيه قوله تعالى
(انا آتيك به قبل ان يرتد اليك
طرفك (كشف ری)

فی الم یرون بین یدی سلیمان علیہ السلام (وبعد ثبوت الوقوع لاحاجۃ الی اثبات
الجواز ثم اوردہ) المصنف (کلاما یحصل تفسیر الکرامۃ والی تفصیل بعض جزئیاتہ
المستبعدۃ) عن العادۃ (بعد القتال) المصنف (فیظہر الکرامۃ علی طریق
نقض العادۃ لولی من قطع المسافۃ البعیدۃ فی المدۃ القلیلۃ کاتیان صاحب
سلیمان علیہ السلام وھو آصف بن برخیا علی الاشہر) وانما قال علی الاشہر
لانہ قیل ھو ازاتاۃ سلیمان علیہ السلام نفسہ وعلی ھذا التقریر
یکون معجزۃ لاکرامۃ وقیل ھو جبرائیل وھو قول المعتزلۃ لانہم
ینکرون کرامۃ الاولیاء (بعرش بلقیس قبل ارتداد الطرف) ای
حرکۃ العین (بعد المسافۃ وظہور الطعام والشراب واللباس عند الحاجۃ
کما فی حق مریم فانہ کلما دخل علیہا زکریا المحراب) وھو موضع صلوۃ
مریم (وجد عندھا رزقا قال یا مریم انی لک ھذا قالت ھو من عند اللہ
والمشی علی الماء) الاصل فی الماء موہ وفی الجمع امواہ فلما تحرکت الواو وانفتح
ما قبلہا قلبت الفاء ثم ابدلوا من الہاء ھمزۃ ولیس بقیاس (وکما نقل
عن کثیر من الاولیاء وفی الہواء کما نقل عن جعفر بن ابی طالب) وھو اخ
علی رضی اللہ تعالی عنہ ولذا قیل الطیار (ولقمان السرخسی وغیرھما وکلام
الجماد والجماد) جمع جمد وھو ما لم یکن لہ تکلم من الحیوانات (اما کلام
الجماد فکما روی انہ کان بین یدی سلمان) ای قدام سلمان یقال وضعت
الشیء بین یدی فلان یستعمل فی المکان الذی یقابل صدرہ ویکون بین یدیہ
(وابی الدرداء قصعۃ فسبحت وسمعنا تسبیحہا) ای سمع سلمان وابی الدرداء
تسبیح قصعۃ (واما کلام العجماء فکتکلم الکلب لاصحاب الکہف وکما
روی ان النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم قال بینا رجل یسوق بقرۃ قد
حمل علیہا اذا التفت البقرۃ الیہ) ای النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم (وقالت)
البقرۃ (انی لم اخلق لھذا) ای الحمل (وانما خلقت للحرث فقال الناس
سبحان اللہ بقرۃ تکلم فقال النبی صلی اللہ تعالی علیہ وسلم آمنت بھذا)
لان اللہ قادر علی تکلم الحیوانات (وغیر ذلک من الاشیاء مثل رؤیۃ عمر
رضی اللہ تعالی عنہ وھو علی المنبر) المنبر من نبرت الشیء انبرہ نبرا اذا رفعتہ
(فی المدینۃ جیشہ بنہاوند) اسم مکان فی العراق بینہ وبین المدینۃ

۵۱
روی انہ کان لا یدخل علیہا غیرہ واذا خرج اغلق علیہا سبعۃ ابواب وکان یجد عندھا فاکہۃ الشتاء فی الصیف وبالعکس وھو دلیل جواز الکرامۃ للاولیاء وجعل ذلک معجزۃ زکریا یدفعہ اشتباہ الامر علیہ اذ لو کان ذلک معجزۃ لہ لکان عالما بحالہ ولم یشتبہ امرہ علیہ قیل تکلمت مریم صغیرۃ کعیسی علیہ السلام ولم ترضع ثدیا قط وکان رزقہا یاتیہا من الجنۃ (قاضی مع شیخزادہ ۶۲۲)

۵۲
نقل عن البشر الحافی انہ یعبر الدجلۃ ویضع علیہا سجادتہ ویصلی علیہا (شرح منظومۃ زنجانی)

يبلغ خمس مائة فرسخ فصاح عمر حتی قال لامير جيشه يا سارية بهاسمه امير الجيش (الجبل الجبل) اى الى الجبل (تحذيراله من وراء الجبل لمكر العدو هناك وسماع سارية كلامه) اى كلام عمر رضی الله تعالی عنه (مع بعد المسافة) يعنی ان عمر نادی علی هذا المنبر امير جيشه الذی ارسله الی نهاوند فقال يا سارية الجبل حتی اشتد عليه الحرب وسمع سارية ذلك النداء (وكشرب خالد السم من غير تضرربه وكجريان النيل بكتاب عمر رضی الله تعالی عنه) كما روی ان النيل كان لا يجری الا قليلا حتی تلقی اليه بنت باكرة فاذا القيت يجری علی عادته ولما كان السلطان عمرو بن العاص فشكوا هذه القصة له فارسل المكتوب الی عمر رضی الله تعالی عنه باعلام الحال ثم كتب عمر رضی الله تعالی عنه مكتوبا الی النيل ان كنت تجری بامر الله اجر فان لم تجر فلا تجر ابدا فالقوا المكتوب فالقوا الی النيل فجری ماء النيل علی ما كان عادته (وامثال هذا اكثر من ان يحصی ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء بانه لوجاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبهت بالمعجزة فلم تتميز النبی من غير النبی) واستدلوا ايضا بقوله تعالی (عالم الغيب فلا يظهر علی غيبه احدا الا من ارتضی من رسول) اذ لو جاز الكرامة لجاز اخباره بالغيب * جوابه ان المراد به سلب العموم ای لا يظهر علی كل غيبه احدا فلا ينافی اظهار بعض غيبه او المراد به وقت القيامة بقرينة السباق فلا يبعد ان يطلع عليها بعض الرسل لكن المستفاد من النصوص ان لا يعلمها الا الله كقوله تعالی (يسئلونك عن الساعة ايان مرساها) الآية وكقوله عليه السلام (ما المسئول عنها باعلم من السائل) (اشار الی الجواب بقوله ويكون ذلك) ای ظهور خوارق العادات من الولی الذی هو من آحاد الامة (معجزة للرسول الذی ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها) ای بتلك الكرامة (انه ولی) فاعل يظهر (ولن يكون وليا الا وان يكون محقا فی ديانته وديانته الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسوله مع الطاعة له فی اوامره ونواهيه حتی لو ادعی هذا الولی الاستقلال بنفسه وعدم المتابعة لم يكن وليا ولم يظهر ذلك علی يده) علی سبيل الولاية وان ظهر تظهر علی سبيل الاستدراج (والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الی النبی معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الی الولاية كرامة لخلوه عن دعوی نبوة من ظهر ذلك من قبله فالنبی لابد من علمه بكونه نبيا ومن قصد

له قوله وسماع الخ جعل سمع كلامه كرامة لسارية والاظهر ان يجعل كرامة لعمر رضی الله عنه كرؤية الجيش من بعيد حيث اوصل كلامه الی سمع سارية فتدبر. (ع)

له قال فی شرح المقاصد انكار الكرامة ليس بعجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين هم ليسوا اهل نفح باجتهادهم فی امر العبادات واجتناب السيئات ولم يعرفوا ان مبنی هذا الامر علی صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة. (كنفروی)

تلهما خوارق العادات ومن حكمه قطعا ، بان يقول انا نبي ويوجب المعجزات بخلاف
الولي والافضل البشر بعد نبينا او الاحسن بان يقال بعد الانبياء ، لان هذه العبارة
توهم ان يكون ابو بكر رضي الله تعالى عنه افضل من الانبياء غير نبينا وليس كذلك
ولو قيل بعد الانبياء لم يلزم ذلك ولكنه اراد البعدية الزمانية وليس بعد نبينا
نبي ومع ذلك ، اي مع ارادة البعدية الزمانية ولا بد من تخصيص عيسى عليه السلام
بان يقول افضل البشر سوى عيسى عليه السلام اذ لو كل بشر يوجد بعد نبينا
سواء وجد في وجه الارض او في السماء لانتقض بعيسى عليه السلام ولو اريد
كل بشر يولد بعده ، اي بعد نبينا لم يفد التفضيل على الصحابة ، اي تفضيل ابي بكر
رضي الله تعالى عنه لان اكثر الصحابة يولد قبله ، ولو اريد كل بشر هو موجود
على وجه الارض لم يفد التفضيل على التابعين ، لانهم لم يوجدوا بعد ، ومن
بعدهم ولو اريد كل بشر يوجد على وجه الارض في الجملة ، اي سواء كان
في زمان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم او بعده لانتقض بعيسى عليه السلام
ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه الذي صدق النبي صلى الله تعالى عنه
وسلم في النبوة من غير تلعثم ، اي من غير مكث وفكر وفي المعراج بلا تردد ، اي
قال ان المعراج حق بلا تردد ، ثم عمر الفاروق رضي الله تعالى عنه الذي فرق
بين الحق والباطل في القضايا والخصومات ثم عثمان ذو النورين رضي الله تعالى
عنه لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية ولما ماتت زوجه ام كلثوم
ولما ماتت قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لو كان عندي ثالثة لزوجتها لك
ثم علي المرتضى رضي الله تعالى عنه من خواص عباد الله وخلص اصحاب رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم على هذا ، اي على الترتيب المذكور في الافضلية
وجدنا السلف والظاهر انه لو لم يكن لهم دليل على ذلك ، اي على الترتيب
المذكور لما حكموا بذلك ، اي بذلك الترتيب واما نحن فقد وجدنا دلائل
الجانبين ، وهما اهل السنة والشيعة متعارضة ولم نجد هذه المسئلة ، اي
مسئلة تفضيل هذه الاربعة على بعضه مما يتعلق به شيء من الاعمال ، اي
بان يتوقف عليه شيء من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلا بشيء من الواجبات
وكان السلف كانوا متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله تعالى عنه على علي المرتضى
حيث جعلوا من علامات السنة والجماعات تفضيل الشيخين ، اي ابي بكر

له اي اكثر ثوابا عند الله والله اعلم والشرف نسبا لا اشتباه ان عليا المرتضى رضي الله عنه اشرف نسبا من ابي بكر الصديق وان كان كونه اعلم منه غير مسلم ثم ان الاول كما اشار اليه الشارح ان يقال والافضل البشر بعد الانبياء لكن الغرض ههنا انما هو رد الغالين الذين فضلوا عليا على غيره من اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم ولم ينقل عنهم انهم فضلوه ولا احدا من اصحابه عليه السلام على الانبياء فلذا صرح بما هو الحق ولم يبال بما يشعر به ظاهر العبارة مما لم يذهب اليه احد من الفرق المعتد بهم (حاشيه كنفرودي)

له اذ ربما يتوهم انه اراد البعدية من حيث المرتبة فيلزم المحذور (ابن العرس)

له وكذا ادريس والخضر والياس عليهم السلام اذ قد ذهب العظماء من العلماء الى اربعة من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء (خيالي)

له قيل وجه التصريح به دون غيره من الانبياء الثلثة الاتفاق في وجوده ظاهرا والاختلاف فيهم (بحر الانكار)

وعمر رضی الله تعالیٰ عنهما (وعلیٰ هذا الختنین) ای عثمان وعلی رضی الله تعالیٰ عنهما
(والانصاف انه ان ارید بالافضلیة کثرة الثواب فللتوقف جهة) لان کثرة الثواب
والکرامة عند الله لا یعلمها الا الله ولیس ذلك بکثرة الفضائل (وان ارید کثرة
ما یعده ذوو العقول من الفضائل فلا) ای فلا جهة للتوقف فیه لان علیا رضی
الله تعالیٰ عنه اعلم الصحابة واشجعهم وازهدهم من الدنیا واکثرهم
جودا وجودا واسبقهم اسلاما کذا فی شرح المقاصد (وخلافتهم) ای نیابتهم
عن الرسول فی اقامة الدین بحیث یجب علی کافة الامم اتباعها ثابتة علی هذا
الترتیب ایضا) ای کالافضلیة (یعنی ان الخلافة بعد رسول الله صلی الله تعالیٰ
علیه وسلم لابی بکر ثم لعمر ثم لعثمان ثم لعلی رضی الله تعالیٰ عنهم)
قالت الروافض اولهم الغلویة قالوا ان الرسالة نزلت من الله تعالیٰ الی علی
وان جبرائیل قد اخطأ ویصلون علیه والجسامة تقول قال الله تعالیٰ
(محمد رسول الله والذین معه اشداء علی الکفار) الآیة وقال الله عز وجل
(ما کان محمد ابا احد من رجالکم ولکن رسول الله وخاتم النبیین)
الخلافة الحقة بعد النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم لعلی لجهتین الاول
لکثرة فضائله ولورود النص فی حقه وکلاهما مردود اما الاول فلان الفضل
ربما یکون الیق للقیام بمصالح الناس ولاما منهم واما الثانی فلعله ای مثـ
اعلم ان زیادة المحبة لقرابة النبی او الاعتقاد لزیادة کمالیة ورفض فمن بعض الصحابة
او الاعتقاد بان الخلافة بعد النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم له فهنا ینفتح ترمیم المیل الی الرفض من کلام
الشارح (وذلك) ای بیان الترتیب المذکور (لان الصحابة قد اجتمعوا) قبل
دفن النبی صلی الله تعالیٰ علیه وسلم (یوم توفی رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم
فی سقیفة بنی ساعدة) اسم رجل من الصحابة (واستقر رأیهم بعد
المشاورة والمنازعة علی خلافة ابی بکر رضی الله تعالیٰ عنه علی ما تعالیٰ
باستقرار فاجمعوا علی ذلك) ای الخلافة (وبایعه علی رضی الله تعالیٰ
عنه علی رؤس الاشهاد) ای علی رؤس الخلائق (بعد توقف کان منه)
ای کان التوقف من علی ای توقف مدة حیاة فاطمة وهی ستة اشهر ثم
ارسل علی رضی الله تعالیٰ عنه بعد وفات فاطمة الی ابی بکر للبیعة
فلما صلی ابو بکر الظهر اتی وصعد علی المنبر فتشهد وذکر شان علی وتخلفه

(بقیہ ۲۹۳)
ای اکثر اهل السنة وقد ذهب البعض الی تفضیل علی علی عثمان والبعض الاخر الی التوقف بینهما ۱۲ (خیالی)
وشیء من الاعتقاد الذی یکون ۱۲
قوله فللتوقف جهة الخ لم یرد علی فضلهما علی ... رهما نقل کما ورد ... الشیخین ۱۲ ع
... العلمیة والعملیة ۱۲
ای بواهل السنة ۱۲
ای بل بالرفض ۱۲
علی صیغة المجهول
فان الصحابة رضی الله عنهم قد اجتمعوا یوم وفات رسول الله صلی الله علیه وسلم فی سقیفة بنی ساعدة فقال الانصار للمهاجرین منا امیر ومنکم امیر فقال لهم ابو بکر رضی الله عنه منا الامراء ومنکم الوزراء واحتج علیهم بقوله رسول الله صلی الله علیه وسلم الائمة من قریش فاستقر رای الصحابة رضی الله عنهم علی خلافة ابی بکر (ہلال)

من البيعة ومنعها الذي استحق رأيه وروي ان فاطمة رضي الله تعالى عنها
سألت من ابي بكر رضي الله تعالى عنه ميراثها من رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم ومنعها ابو بكر فقال قال عليه الصلوة والسلام انا معاشر الانبياء
لا نورث ما تركنا صدقة فلذلك تتكلم من تعصباتها (ولو لم يكن الخلافة حقا)
اي لابي بكر (لما اتفق عليه الصحابة ولنازعه علي رضي الله تعالى عنه كما
نازع معاوية ولاحتج) اي غلب (عليهم لو كان في حقه) اي في حق علي (نص
كما زعمت الشيعة) زعموا ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لعلي
رضي الله تعالى عنه انت الخليفة من بعدي وقال عليه الصلوة والسلام انه امام
المتقين وغير ذلك من الاخبار والكل مدفوع لانه لو كان في حقه نص صريح
لكان هو واصحابه الكل طالبا وقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذالنبي
من الارض الظلمة صحابة واركانا لدينه وايضا كيف يتصور كتمه من العلوي
الصالح حين شاور كبار الصحابة عند وفاة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
(وكيف يتصور في حق اصحاب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الاتفاق على
الباطل) وهو خلافة ابي بكر (وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابا بكر
لما ايس) اي صار يومئذ ايس من حياته (دعا عثمان رضي الله عنه واملى) اي كتب
(عليه كتاب عهده لعمر رضي الله تعالى عنه) اي قال له اكتب بسم الله الرحمن
الرحيم هذا ما عهد ابو بكر في آخر عهده من الدنيا واول عهده من العقبى فان
استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به وان جار فلكل امرئ ما اكتسب
والخير اردت فلا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون (فلما
كتب الصحيفة اخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن في الصحيفة فبايعوا
حتى مرت) اي الصحيفة (بعلي رضي الله تعالى عنه فقال بايعنا لمن فيها) اي في
الصحيفة (وان كان عمر رضي الله تعالى عنه وبالجملة وقع الاتفاق على خلافته
ثم استشهد عمر رضي الله تعالى عنه) على يد غلام المغيرة بن شعبة طعنه
وهو في الصلوة (وترك الخلافة شورى) بمعنى التشاور اي حين علم بالموت جعل
الخلافة شورى (بين ستة عثمان وعلي وعبد الرحمن وطلحة والزبير وسعد
ابن ابي وقاص ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن عوف ورضوا بحكمه
فاختار عثمان رضي الله تعالى عنه وبايعه بحضر من الصحابة فبايعوا وانقادوا

سه كما احتج ابو بكر ۱۲

عه لا يجتمع امتي على الضلالة ۱۲

عه بعد ما مضى على خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر ۱۲ (خيالي)

لاوامره ونواهيه وصلوا معه الجمع والاعياد) اى صلوة العيد بالعيد السرور ولذلك سمى يوم العيد عيدا (فكان) الخلافة الحقة (بعدها) اى بعد شهادة عثمان رضى الله تعالى عنه (وترك الامر مهملا) اى لم تعين الخلافة لاحد (فاجتمع كبار المهاجرين) الذين هاجروا الى المدينة من مكة (والانصار) الذين نصروا الرسول (على على رضى الله تعالى عنه والتمسوا) اى طلبوا (منه) اى من على رضى الله تعالى عنه (قبول الخلافة وبايعوه) لما كان افضل اهل عصره واولاهم فى الخلافة (وما وقع من المخالفات بين على ومعاوية والمحاربات لم يكن) خبر ما وقع (من نزاع فى خلافته بل عن خطأ فى الاجتهاد) اى فى الترجيح للمسئلة وهو ترك القصاص من قتلة عثمان قال على رضى الله تعالى عنه اخواننا بغوا علينا وليسوا كفارا (وما وقع من الاختلاف بين الشيعة واهل السنة فى هذه المسئلة) اى مسئلة التفضيل (وادعاء كل من الفريقين) اى اهل السنة والشيعة (النص فى باب الامامة وايراد الاسئلة والاجوبة من الجانبين فمذكور فى المطولات) جواب ما وقع (والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك) جمع ملك (وامارة) لقوله عليه الصلوة والسلام والخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير ملكا) بكسر الميم وسكون اللام وحكى بضم الميم وسكون اللام وقيل بفتح الميم وكسر اللام ان كان العضوض بمعنى الفاعل (عضوضا) اى يكون ظالما بعضهم لبعض فعبر عن الظلم به لان الظالم كانه يعض ويأكل المظلوم ومدة الخلافة لابى بكر سنتان وعشرة لعمر واثنا عشر لعثمان وستة لعلى رضى الله تعالى عنهم وقد تم ثلثون يوم قتل على رضى الله تعالى عنه وكان استشهد على على رأس ثلثين سنة بعد وفات النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فمعاوية ومن بعده لا يكون خلفاء بل هو ملوكا وامراء وهذا) اى كون الخلافة ثلثين سنة بعد وفات الرسول (مشكل لان اهل الحل والعقد) والمراد من اهل العقد اهل الحرم اى اهل مكة والمدينة فقط واهل الحل هو سائر الناس من المسلمين (من الامة قد كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسية وبعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلا ولعل) واللام الاول اصل عند جماعة وانما حذف تخفيفا فى قولك علك وقيل زائدة والاصل علك ولعل حرف والحذف تصرف والحرف

سلمه

يعنى ان معاوية واحزابه من الصحابة الذين خالفوا عليا بغوا عن طاعته بشبهة هى ترك القصاص من قتلة عثمان انهم ظنوا ان تأخير امرهم مع عظم جناياتهم يوجب اضطراب امر الامامة وتعرض الدماء للسفك وظن على رضى الله عنه ان تسليم قتلة عثمان مع كثرة عشايرهم واختلاطهم بالعساكر يؤدى الى اضطراب امر الامامة فى بدايتها فرأى التاخير اصوب واحق فكان الشبهة المذكورة سبب العدم دخولهم فى بيعته وان سلموا انه افضل زمانه واحق بالامامة فهم وان سلموا انه افضل زمانه لكنهم اخطأوا فى اجتهادهم بالشبهة المذكورة فما قبلوا بيعته ويؤيد ماقلناه ما ذكره يحيى بن سليمان احد شيوخ البخارى عن ابى مسلم الخولانى انه قال لمعاوية انت تنازع عليا فى الخلافة وانت مثله قال لا وانى لاعلم انه افضل منى واحق بالامر ولكن الستم تعلمون ان عثمان قتل مظلوما وانا ابن عمه ووليه اطلب بدمه فاتوا عليا فكلموه فقال يدخل فى البيعة و يحاكمهم الى فامتنع ،
(حاشيه كنفروى)

يعد منه بولها اشارة الى دفع الاشكال اى مراد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من الحديث (ان الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شئ من المخالفة وميل) اى اعراض عن المتابعة يكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لا تكون ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب وانما الخلاف فى انه هل يجب على الله) ذهب الامامية بناء على انه لطف فيجب على الله تعالى رد عليه بانه لو وجب على الله لما خلا زمان من امام ظاهر جامع لشرائط الامامة اجيب بان وجود الامام لطف وانما عدم من جهة اسائة العباد (او على الخلق بدليل سمعى) الباء متعلق بقوله نصب (او عقل والمذهب) اى المذهب المختار (انه يجب على الخلق سمعا له لقوله عليه الصلوة والسلام من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة) بكسر الميم للنوع و الهيئة ما فارقته الروح من غير تزكية (جاهلية) صفة ميتة يعنى صار باجيا انا مات على تلك الحالة مات على الضلالة كما يموت اهل الجاهلية عليها قيل المراد من الامام من هذا الحديث هو النبى الذى بعث فى ذلك الوقت فعلى هذا لا يرد ما قاله الشارح بعيد هذا بقوله فيعصى الامة كلهم ويكون ميتتهم ميتة جاهلية ولا يحتاج الى ذلك الجواب بالتكلف ويزول الاشكال بالكلية على ما لا يخفى (ولان الامامة قد جعلوا اهم المهمات بعد وفات رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نصب الامام حتى قدموه على الدفن) اى دفن الرسول (وكذا بعد موت كل امام ولان كثيرا من الواجبات الشرعية) كامور الجمع والاعياد (يتوقف عليه) اى على الامام (كما اشار اليه بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم) على ما تقتضيه القوانين الاسلامية (وسد ثغورهم) الثغور موضع المخافة من فروج البلدان (وتجهيز جيوشهم) والجهاز ما يعد من الامتعة للنقلة كعدة السفر وما يحمل من بلدة الى اخرى وما تزف به المرأة الى زوجها (واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة) من اللص (وقطاع الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار) جمع صغير (والصغائر) جمع صغيرة (الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك من الامور التى لا يتولاها) اى لا يكون وليا (آحاد من الامة فان قيل لم) ههنا استفهام وحذفت الفها مع حروف الجر للفرق بين الاستفهامية والخبرية

له ويحتمل ان يراد بالخلافة الراشدة فى الحديث الخلافة على الولاء فيكون ثلثين سنة وهى ان لا يقع فيها فتور سواء كانت كاملة لا يشوبها شئ من المخالفة وميل عن المتابعة اولا فالفرق بينه وبين جواب الشارح ظاهر لانه يمكن ان لا توجد الخلافة الكاملة كما ذكر الشارح بدون ان توجد الخلافة على الولاء ونظر الى هذا الاحتمال الثالث يكون مآل الجوابين واحدا لا مطلقا واما ما قيل فى الفرق بينهما وفى تزييف جواب الشارح منه انه يشكل على الظاهر خلافة عثمان وعلى لانه خالف منهما اهل البغى فكيف يصح ان الخلافة التى لا يشوبها شئ من المخالفة ثلثون سنة و ايضا حصر الخلافة الكاملة فى ثلثين سنة لا يقتضى ان يكون ما بعدها ملكا وامارة بل خلافة غير كاملة انتهى (حاشية)

له حاصله على ما اشار اليه الشارح بقوله ولان كثيرا من الواجبات آه ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعى فهو واجب شرعا (حاشية كنغروى)

(ولا یجوز الاکتفاء بالمذکور بذی شوکۃ فی کل ناحیۃ ومن این یجب نصب من له الرئاسۃ العامۃ قلنا لانه یؤدی الی منازعات ومخاصمات مفضیۃ الی اختلال امر الدین والدنیا کما نشاهد فی زماننا هذا فان قیل فلیکتف بذی شوکۃ الرئاسۃ العامۃ اماما کان او غیر امام) لان المقصود من نصب الامام ذلک فلما حصل بذی شوکۃ ذلک فلا یحتاج الی اجتماع الامۃ علی نصب الامام (فان انتظام الامر یحصل بذلک) ای بالاکتفاء المذکور (کما فی عهد الاتراک قلنا نعم یحصل بذلک بعض انتظام فی امر الدنیا ولکن یختل امر الدین وهو المقصود الاهم) لان صاحب الشوکۃ قد یکون جاهلا لا یعلم الاحکام الشرعیۃ فیختل امر الدین بذلک (والعمدۃ العظمی) العمدۃ ما یعتمد الیه (فان قیل فعلی ما ذکر من ان مدۃ الخلافۃ ثلثون سنۃ یکون الزمان بعد الخلفاء الراشدین) هم ابوبکر وعمر وعثمان وعلی رضی الله تعالی عنهم (خالیا عن الامام فیعصی الامۃ کلهم ویکون میتتهم میتۃ جاهلیۃ قلنا قد سبق ان المراد الخلافۃ الکاملۃ) فلا یلزم من انتفاء هذه الخلافۃ انتفاء الخلافۃ المطلقۃ لان انتفاء الخاص لا یوجب انتفاء العام (ولو سلم فلعل دور الخلافۃ ینقضی دون دور الامامۃ بناء علی ان الامام اعم) لان الخلیفۃ من کان طریقته وحکومته علی طریقۃ النبی صلی الله تعالی علیه وسلم وحکومۃ الامام والسلطان اعم (لکن هذا الاصطلاح مما لم نجده للقوم) یعنی لم نجد الاصطلاح متعارفا فیما بینهم (بل من الشیعۃ من یزعم ان الخلیفۃ اعم ولهذا) ای ولاجل ان الخلیفۃ اعم من الامام عند الشیعۃ (یقولون بخلافۃ الائمۃ الثلاثۃ) ابوبکر وعمر وعثمان رضی الله تعالی عنهم (دون امامتهم واما بعد الخلفاء العباسیۃ فالامر مشکل) لان الامام من قریش وغیره لا یکون اماما کما قال به الرسول فعلی هذا یکون الامر مشکلا لقوله علیه الصلوۃ والسلام من مات ولم یعرف امام زمانه مات میتۃ جاهلیۃ (ثم ینبغی ان یکون الامام ظاهرا لیرجع الیه فیقوم بالمصالح لیحصل ما هو الغرض من نصب الامام وانما قال ظاهرا احترازا عن کونه مختفیا من اعین الناس خوفا) والفرق بین الخوف والحزن ان الخوف علی المتوقع والحزن علی الواقع (من الاعداء وللظلمۃ) معطوف علی قوله من الاعداء تقدیره خوفا (من الاستیلاء) للظلمۃ (ولا منتظرا) ای مترقبا (خروجه) ای خروج الامام (عند صلاح الزمان) ای امن الزمان وانقطاع مواد الشرور والفساد والخلال (او ذهاب نظام

---

^۵۱^ المراد بالریاسۃ الریاسۃ العامۃ فی الدنیا بجمع قوله اماما کان او غیره فان من له الریاسۃ فی الدین والدنیا فی نیابۃ الرسول لا یکون غیر امام. (عصام)

^۵۲^ یرید ان الازم بطل ان فی الازمنۃ الماضیۃ بعد الخلفاء الراشدین اکابر الامۃ من التابعین وتبعهم الی غیر ذلک من الائمۃ المجتهدین الذین لا خفاء فی جلالۃ قدرهم فی الدین وقیل لان اجتماع الامۃ علی الضلالۃ لا یجوز وقد یجاب عن الشبهۃ بانه انما یلزم المعصیۃ لو ترکوا نصب الامام عن قدرۃ واختیار وحصوله ممنوع (حاشیه)

^۵۳^ والتحقیق انه لا اشکال اما اولا فلان هذا الحدیث انما هو للحث علی طاعۃ الامام واما ثانیا فلان صاحب الشوکۃ اذا استولی وجبت طاعته وصار اماما حکما لحالۃ الاضطرار. (ابن عرس)

اهل الظلم والفساد وكما زعمت الشيعة خصوصا الامامية منهم، قالت الامامية لا يكون الدنيا بغير امام من ولد حسين وان الامام علم اهل الارض والجماعة تقول ان الائمة ينتصبهم الله ليعين في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر (ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم علي رضي الله تعالى عنه ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي وقد اختفى) والاولى ان (خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأ الدنيا قسطا) يقال قسط الرجل فهو مقسط اذا عدل وقسط قسطا فهو قاسط اذا جار (وعدلا كما ملئت جورا وظلما) يملك سبع سنين فذهب العلماء الى انه امام عادل من اولاد فاطمة رضي الله تعالى عنها (ولا امتناع في طول عمره) اي عمر المهدي (وامتداد ايامه كعيسى والخضر) روي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بعض الاخبار انه ذكر قصة الخضر فقال انه ابن ملك من الملوك فاراد ابوه ان يستخلفه من بعده فلم يقبل فهرب منه على جزائر البحر فطلبه ابوه فلم يقدر عليه قال اهل العلم انما سمي الخضر خضرا لانه اذا صلى مكان اخضر ما حوله فقال عكرمة انما سمي الخضر خضرا لانه لم يكن بارض الا اخضرت (وانت خبير) هذا ورد منه على الشيعة بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام و ان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامر ان يوجب) الخوف (اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه) اي آباء المهدي (الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا) معطوف على قوله وانت خبير (فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد وانقيادهم له) اي الامام (اسهل) من عكسه اي من احتياج الناس الى الامام عند امن الزمان وعدم اختلاف الآراء وعدم استيلاء الظلمة (ويكون من قريش ولا يجوز من غيرهم ولا يختص ببني هاشم واولاد علي رضي الله تعالى عنه) يعني يشترط ان يكون الامام قرشيا (لقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الائمة من قريش) وهذا جواب ما يقال وهو ان قوله عليه الصلوة والسلام الائمة من قريش خبر الواحد ولا يفيد العلم بل يفيد غلبة الظن فاجاب عنه بقوله وهذا وان كان خبر واحد لكن لما رواه ابو بكر رضي الله تعالى عنه محتجا به

له القسط بالكسر العدل وبالضم الجور والظلم ومنه قوله تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا وبابه جلس۔ (اختری)

له عن ابي سعيد قال عليه السلام المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف و اسمه اسمي يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك سبع سنين۔ (مصلاح الدين)

له قال الامام النووي رحمه الله تعالى اسمه بليا واللقب الخضر واطلاق كلام على اللقب جائز شائع اخرج احمد والبخاري ومسلم والترمذي عن ابي هريرة وكذا اخرجه الطبراني عن ابن عباس مرفوعا انما سمي الخضر خضرا لانه جلس على فروة بيضاء فاذا هي تهتز تحته خضراء وابوه ملكان ابن فالغ قال ابن سفيان راوي صحيح مسلم وهو الذي يقتله الدجال ثم يحييه وانما طالت حياته لانه شرب من ماء الحياة و ليكذب الدجال۔ (اعلام المسكر لكيالي زاده)

له قريش تصغير قرش دابة في البحر لها باس وشدة وهو احد وجوه تسميتهم بذلك وهم بنو النضر بن كنانة۔ (ابن الهمام)

يحصل اللطف السبب (وعلى فعل الخير ويزجره) اى يمنعه من الشر (مع بقاء
الاختيار تحقيقا) علة لبقاء الاختيار (للابتلاء) والابتلاء فى الاصل التكليف
بالامر الشاق من البلاء لكنه لما استلزم الاختبار بالنسبة الى من يجهل العواقب
على الغير بما اى عواقب التكليف والاختيار (ولهذا) اى لبقاء الاختيار (قال
الشيخ ابو منصور العصمة لا تزيل المحنة) اى التكليف (وبهذا) اى بالتكليف
والاختيار (يظهر فساد قول من قال انها) اى العصمة (خاصية فى نفس
الشخص او فى بدنه يمتنع بسببها) اى الخاصية (صدور الذنب عنه كيف)
اى كيف لا يظهر فساده (ولو كان الذنب ممتنعا لما صح تكليفه بترك الذنب
ولما كان مثابا عليه ولا ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوى فى
الفضيلة بل المفضول الاقل علما وعملا ربما كان اعرف بمصالح الامامة
ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع
للشر وابعد من اثارة) اى انتشار (الفتنة) واصل الفتنة الاختبار يقال
فتنت الذهب فى النار اذا ادخلته فيها لتعلم جودته (ولهذا) اى لما ذكرنا
من انه لما كان المساوى فى الفضيلة بل المفضول (جعل عمر رضى الله تعالى
عنه الامامة شورى بين ستة) اى ستة اشخاص (مع القطع بان بعضهم
افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة شورى بين ستة مع انه
لا يجوز نصب امامين فى زمان واحد قلنا غير الجائز هو نصب امامين مستقلين
يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم فى ذلك من امتثال احكام متضادة
لان كل واحد من الامامين يحكم بما يغاير حكم الآخر (واما الشورى فالكل)
اى الستة المذكورة (بمنزلة امام واحد ويشترط ان يكون الامام من اهل
الولاية) الولاية بالفتح النصرة والتولى وبالكسر السلطان (المطلقة الكاملة اى
مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا) هذه الاوصاف الاربعة مع العدالة شرط الامامة
اجماعا والجمهور على انه شرط ايضا ان يكون مجتهدا فى الاصول والفروع
(اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) اى اشارة الى علة كون الامام مسلما ولا يكون الكافر صالحا
للامامة (والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر فى اعين الناس) فلا يكون العبد صالحا للامامة
(والنساء ناقصات عقل ودين) فلا يكون النساء صالحة للامامة (والصبى والمجنون قاصران عن تدبير الامور
والتصرف فى مصالح الجمهور) اى بكثرة الناس (سائسا) اى مالكا للتصرف فى امور المسلمين بقوة رايه ورويته ومعونة باسه

سله
اشارة الى ان من قال انها لا انها الذات كما ذكره تكون لازمة لماهيته او وجوده وعلى كلا التقديرين تمتنع انفكاكها ۱۲ (كنفروى)

عله
ولقد يجاب ايضا بان معنى جعل الامامة شورى ان يتشاوروا فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة لا النصب والتعيين وح لا اشكال اصلا (خيالى) وكذا صرح به الامام البخارى ۱۲

وشوكته قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته) يحفظ دار الاسلام (على
تنفيذ الاحكام) اى الاحكام الشرعية (وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف
المظلوم من الظالم اذ الاخلال بهذه الامور مخل بالغرض من نصب الامام
ولا ينعزل الامام بالفسق اى بالخروج من طاعة الله تعالى والجور اى الظلم
على عباد الله) الظلم وضع الشئ فى غير موضعه (لانه قد ظهر الفسق وانتشر
الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف) الواو للحال (كانوا
ينقادون لهم) اى للامراء (ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم) اى باذن الولاة
(ولا يرون) اى السلف (الخروج عليهم) اى على الامراء (ولان العصمة
ليست بشرط للامامة ابتداء فبقاء اولى) اى بعد الامامة اولى (وعن
الشافعى رحمه الله ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير و
اصل المسئلة ان الفاسق ليس من اهل الولاية عند الشافعى رحمه الله تعالى
فلا يكون الفاسق اماما لان الامام لا يكون الا من اهل الولاية (لانه من
لا ينظر لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابى حنيفة هو) الفاسق (من اهل
الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة) فيجوز ان يكون الفاسق
اماما ولا ينعزل بالفسق (والمسطور فى الكتب الشافعية ان القاضى ينعزل
بالفسق) كاخذ الرشوة او الزنا او شرب الخمر (بخلاف الامام وفى رواية النوادر
اسم الكتاب من الفتاوى (عن العلماء الثلثة) ابو حنيفة و محمد و ابو يوسف
رحمهم الله تعالى (انه لا يجوز قضاء) القاضى (الفاسق وقال بعض المشائخ
اذا قلد) اى نصب (الفاسق ابتداء يصح ولو قلد وهو) الواو للحال (عدل ينعزل
بالفسق لان المقلد اعتمد عدالته فلم يرض بقضائه بدونها) اى بدون
العدالة لا بأس بالدخول فى القضاء لمن يثق بنفسه لانه فرض كفاية
ولكونه امر معروف ويكره الدخول فيه لمن يخاف العجز وقيل يكره الدخول
باختياره ولو وثق بنفسه لقوله عليه الصلوة والسلام من جعل على القضاء
فكانما ذبح بغير سكين والصحيح ان الدخول فيه رخصة طمعا العدل والترك
عزيمة الا اذا تعين هو للقضاء فحينئذ يفرض عليه التقليد صيانة لحقوق
العباد ولو كان فى البلاد امثاله فامتنع كل منهم من القضاء اثموا ان كان
السلطان لا يفصل بينهم والا فلا (وفى فتاوى قاضيخان اجمعوا على انه

حاشیہ:

۱۲

والفاسق اهل القضاء
ويصح تقليده ويجب ان
يقلد حتى لو قلد كان المقلد
اثما كما يصح قبول شهادة
الفاسق حتى لو قبل
القاضى وحكم بها كان
آثما لكنه ينفذ ويجب ان
لا تقبل شهادته وفى
الشمنى اجتماع هذه
الشرائط من الاجتهاد و
العدالة وغيرها متعذر
فى عصرنا لخلو العصر عن
المجتهد والعدل فالوجه
تنفيذ قضاء كل من ولاه
سلطان ذى شوكة ولو كان جاهلا فاسقا
(ملتقى مع شرحه مجمع الانهر)
المشكل ادام على كبيرة او
اصر على صغيرة
القضاء بالحق من اقوى
الفرائض وافضل العبادات ۱۲
(ملتقى)
ولو فسق القاضى العدل
باخذ الرشوة وغيره من
الزنا وشرب الخمر يستحق
العزل ولا ينعزل فى ظاهر
المذهب وعليه مشائخنا
وهو الصحيح وعليه الاختيار
(ملتقى ودامادى)

الى القاضى (فالارتشى لا ينفذ قضاؤه فيما ارتشى) وانه اذا اخذ القاضى القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا (ولو قضى لا ينفذ قضاؤه) روى عن وهب بن منبه انه قيل له الرشوة حرام فى كل شئ قال لا انما يكره من الرشوة ان ترشو لتعطى ما ليس لك او تدفع حقا لك فاما ان ترشو لتدفع عن دينك ودمك ومالك فالرشوة غير حرام كما روى عن عبد الله بن مسعود رضى الله تعالى عنه انه اخذ بالحبشة فى شئ فرشى دينارين وقال انما الاثم على القابض دون الدافع روى عن الحسن رضى الله تعالى عنه قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من اخذ الرشوة فى الحكم كانت سترا بينه وبين الجنة (ويجوز الصلوة خلف كل بر) بفتح الباء صفة بمعنى المحسن وبكسرها بمعنى الاحسان البر كل فعل مرضى وقيل اسم لكل خير بمعنى صاحبه الى الجنة واصله التوسع فى فعل الخير مأخوذ من البر دون البحر لقوله عليه السلام صلوا خلف كل بر وفاجر ولان علماء الامة يصلون خلف الفسقة واهل الاهواء او البدع من غير نكير وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع محمول على الكراهية اذ لا كلام فى كراهية الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا اى جواز الصلوة خلف الفاسق (اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى حد الكفر واما اذا ادى اليه) اى الى الكفر (فلا كلام فى عدم جواز الصلوة) الكفر فى اللغة ستر النعمة واصله الكفر بالفتح هو الستر ومنه قيل للزراع والليل كافر ولاكمام الثمرة كافور وفى الشرع انكار ما علم بالضرورة مجئ الرسول به ورد ثم للمعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مؤمن لكنهم يجوزون الصلوة خلفه لان شرط الامامة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا ويصلى على كل بر وفاجر اذا مات على الايمان للاجماع ولقوله عليه الصلوة والسلام لا تدعوا) اى لا تتركوا (الصلوة على من مات من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل) اى المسائل المذكورة من جواز الصلوة خلف كل بر وفاجر وغير ذلك (انما هى من فروع الفقه فلا وجه لايرادها فى اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقية ذلك واجب وهذا من الاصول) اى اصول الكلام (فجميع مسائل الفقه كذلك) بهذا الاعتبار (قلنا انه) اى المصنف (لما فرغ عن مقاصد علم الكلام من مباحث

سـ ۵

قال بعض الاكابر الظاهر ان المراد بالفاجر هو الفاجر قبل دخول الصلوة فهو مجاز مرسل بعلاقة الكون فيما مضى كما فى قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم الآية والا فالعبد بعد الدخول فى الصلوة لا يبقى فاجرا حقيقة لتوبته وانابته الى الله تعالى بالدخول فى الصلوة فيكون برا ايضا فلا كلام فى جواز الصلوة خلفه ح (وغرض النبى عليه السلام نهى امته عن النظر الى سابق فجوره قبل دخول الصلوة لما ان ذلك النظر متفرق بين الناس فالكل حين الدخول بر نعم لا شك فى افضلية البر قبل الدخول على الفاجر قبله ولهذا اوصفه بوصف السابق تعزيرا له وقدم البر عليه تشريفا له انتهى) اقول هذا توجيه دقيق نشأ من حسن الظن بامة محمد جميعا لما اجمعوا عليه من اطلاق الفاجر على خلافه حقيقة حين الدخول فى الصلوة بناء على ان اسم الفاعل حقيقة فى الماضى وفى الحال بل فى المستقبل ايضا ۱۲ (حاشيه)

الذات والصفات والافعال والمعاد) ای الآخرة (والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق السنة والجماعة حاول التنبيه على نبذ) ای شیٔ یسیر (من المسائل) کما یقال اصاب الارض نبذ من المطر ای شیٔ قلیل من المطر (التی یتمیز بها اهل السنة من غیرهم مما خالف) بیان مسائل (فیه المعتزلة) الضمیر فی فیه عائد الی ما فی مما (او الشیعة او الفلاسفة او الملاحدة او غیرهم) من اهل البدع والاهواء سواء کانت تلک المسائل من فروع الفقه او غیرهما من الجزئیات المتعلقة بالعقائد (ونکف عن ذکر الصحابة الا بخیر لما ورد فی الاحادیث الصحیحة فی مناقبهم) المناقب جمع منقبة وهی الفضیلة والشرف (ووجوب الکف عن الطعن فیهم لقوله علیه الصلوة والسلام لا تسبوا اصحابی فلوان احدکم انفق مثل احد ذهبا) تمییز (ما بلغ مد احدهم ولا نصیفه) المد ربع الصاع والنصیف نصف الشیٔ کما یقال العشرة عشیر والخمس خمیس والثمان ثمین والضمیر فی نصیفه راجع الی احدهم لا الی المد والمعنی ان احدکم لا یدرک بانفاق مثل احد ذهبا من الفضیلة ما ادرک احدهم بانفاق مد من الطعام او نصف منه (ولقوله علیه الصلوة والسلام اکرموا اصحابی فانهم خیارکم) ای مختارکم (الحدیث ولقوله علیه الصلوة والسلام الله الله) منصوب بفعل مقدر ای اتقوا الله (فی اصحابی) ای فی حق اصحابی (لا تتخذوهم غرضا) ای هدفا (من بعدی فمن احبهم) فمن موصولة لا شرطیة بدلیل دخول الفاء علی الخبر وان کانت شرطیة لا یدخل الفاء لان الماضی اذا کان جزاء الشرط لا یدخل الفاء علیه (فبحبی احبهم ومن ابغضهم فببغضی ابغضهم ومن اذاهم فقد اذانی ومن اذانی فقد اذی الله ومن اذی الله فیوشک) ای یقرب (ان یاخذه) ای یاخذه الله بالتعذیب والعقاب (ثم فی مناقب کل من ابی بکر وعمر وعثمان وعلی والحسن والحسین وغیرهم من اکابر الصحابة) رضی الله تعالی عنهم (احادیث صحیحة وما وقع بینهم من المنازعات والمحاربات) هذا جواب سؤال مقدر تقدیره لم یجوز ذکر الصحابة الا بخیر لما وقع المنازعات والمحاربات بینهم فان ذلک یدل علی ان ذکر بعض بعضا قد یکون بغیر الخیر فلا یکون قول المصنف ونکف الخ

قوله الظاهر ان الخطاب المذکور بالنظر الی الموجودین وقت الخطاب النبی خاطبه النبی علیه السلام منهم السب الآخر او کشف له علیه السلام انه یسب بعد وفاته وبالنظر الی من لم یکن من الاصحاب من الاتباع ومن بعدهم فیکون من قبیل التغلیب کما فی قوله تعالی اقیموا الصلوة واتوا الزکاة والا فتخصیص الخطاب بالنظر الی ما سوی الاصحاب ممن لم یکن موجودا وقت الخطاب مما لا وجه له ثم انه علی تقدیر الثانی یکون الخطاب فی قوله علیه السلام فلوان احدکم الخ بالنظر الی الاتباع ومن بعدهم وذلک واضح واما بالنظر الی الاول فالخطاب یکون بالنظر الی الذی لم یعرف قدر الآخر من افاضل الصحابة من المهاجرین والانصار وذلک ثابت ایضا بقوله تعالی لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئک اعظم درجة من الذین انفقوا الآیة وکذا الحال فی الحدیثین الآخرین ۱۲

جائز فاجاب بقوله وما وقع بینهم من المنازعات والمحاربات (فله محامل) ای للقتال محامل وتوجیہات (وله تاویلات) ای تاویل (واما اللعن) ای للنبی لان المجتهد قد یخطی بسبب تاویلات فسبهم والطعن علیهم ان کان مما یخالف الادلة القطعیة فکفر کقذف عائشة رضی الله تعالی عنها (بالزنا لورود النص القطعی علی براءتها کقوله تعالی (والذین یرمون المحصنات) الآیة (والا) ای وان لم یکن مما یخالف الادلة القطعیة (فبدعة وفسق وبالجملة لم ینقل عن السلف المجتهدین والعلماء الصالحین جواز اللعن علی معاویة) وهو اسم رجل من اصحاب النبی صلی الله تعالی علیه وسلم نازع مع علی رضی الله تعالی عنه فی امر الخلافة اللعن طرد وبعد من الله تعالی (واحزابه لان غایة امرهم البغی والخروج علی الامام وهو لا یوجب اللعن وانما اختلفوا فی یزید بن معاویة حتی ذکر فی الخلاصة وغیره انه لا ینبغی اللعن علیه و لا علی الحجاج) اسم ملك من ملوك العرب (لان النبی صلی الله تعالی علیه وسلم نهی عن لعن المصلین ومن کان من اهل القبلة وما نقل) هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان یقال ان ما نقل من لعن النبی صلی الله تعالی علیه وسلم لبعض من اهل القبلة یخالف ما ذکر من ان النبی صلی الله تعالی علیه وسلم نهی عن اللعن الخ فما التوفیق بینهما فاجاب بقوله وما نقل (من لعن النبی صلی الله تعالی علیه وسلم لبعض من اهل القبلة فلما انه) ای النبی صلی الله تعالی علیه وسلم (یعلم من احوال الناس) بیان ما فی لما (ما لا یعلمه غیره) والضمیر البارز فی یعلمه عائد الی ما والضمیر فی غیره راجع الی النبی صلی الله تعالی علیه وسلم یعنی یحتمل ان یکون الشخص الذی لعن النبی صلی الله علیه وسلم لم یکن مؤمنا بل منافقا (وبعضهم) ای العلماء (اطلق اللعن علیه) ای علی یزید بن معاویة (لما انه کفر حین امر بقتل الحسین رضی الله تعالی عنه واتفقوا) ای العلماء والواو للحال (علی جواز اللعن علی من قتله او امر به او اجازه او رضی به والحق ان رضاء یزید بقتل الحسین واستبشاره) ای یزید (بذلك) ای بالقتل (واهانته) یزید (اهل بیت النبی علیه السلام مما تواتر) خبران (معناه) قال حجة الاسلام لم یثبت اصلا ان یزید قتل الحسین او امر بقتله او رضی به فلا تجوز نسبة مسلم الی کبیرة بلا تحقیق ۔ قیل

۵ل
ولا عقاب بترك اللعن من
احد ۔۔ فی حق ابلیس
فهو الکافر الجان ۔۔
فلن یزید یزید مسه
مفسدة ۔۔ فاسکت
فلا ترض لوما باسم لعان
۔۔ (قصیدہ نونیه
لخضر بك)
۵ک
لن یغلب معاویة احد
الحدیث ۱۲

قد تواتر ان یزید ارسل الجند علی الحسین فقتلوه واهانوا اهل بیت النبی علیه
السلام فیکون الاسم امرا راضیا بما فعله جند مجنسه وهو جلی عند العقل
فالقول بعدم الرضاء من حسن الظن لا اهل الحیلة (وان کان تفاصیلها
آحادا فنحن لا نتوقف فی شانه) ای فی شان یزید (بل فی ایمانه لعنة الله علیه
وعلی انصاره واعوانه) قیل لو سلم ان یزید قتل الحسین لم یکفر لان قاتل
عثمان رضی الله تعالی عنه لم یکفر مع کونه افضل من الحسین اذ التکفیر بالقتل
رتبة الانبیاء علیهم السلام ولو سلم انه کفر حین قتله فاللعن علی الکافر
المعین لا یصح فلعله تاب بعده قیل تکفیر قتل الحسین لیس کقتل الصحابی
بل لاهانته اهل بیت النبی علیه السلام ولم یوجد ذلک فی عثمان رضی الله
تعالی عنه (ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة الذین بشرهم النبی علیه السلام
حیث قال علیه السلام ابو بکر فی الجنة وعمر فی الجنة وعثمان فی الجنة وعلی فی
الجنة وطلحة فی الجنة والزبیر فی الجنة وعبد الرحمن بن عوف فی الجنة وسعد
ابن ابی وقاص فی الجنة وسعید بن زید فی الجنة وابو عبیدة بن الجراح فی الجنة
وکذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسین لما ورد فی الحدیث الصحیح ان فاطمة
سیدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسین سید اشباب اهل الجنة وسائر
الصحابة لا یذکرون الا بخیر ویرجی لهم اکثر مما یرجی لغیرهم من المؤمنین و
لا نشهد بالجنة او النار لاحد بعینه بل نشهد بان المؤمنین من اهل الجنة
والکافرین من اهل النار) وکذا الاطفال لهم تبعا لهم وقیل هم فی الجنة اذ لا
اثم لهم وقیل هم فی الاعراف ووجهه ان عدم التیقن لعدم العلم بخاتمته واذا
مات ولد المؤمنین طفلا لخاتمته بالایمان لا محالة تبعا لابیه اللهم الا ان
یکون تابعا لخاتمة ابیه وهو غیر معلوم (ونری المسح علی الخفین فی السفر و
الحضر) خلافا للروافض (لانه) ای المسح (وان کان زیادة علی الکتاب) ای
کتاب الله تعالی وهو قوله تعالی (یا ایها الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوة
فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین)
لا یفهم منه جواز المسح علی الخفین (وهی جائزة) ای الزیادة علی الکتاب
(بالخبر المشهور وسئل) والجمهور علی اثبات همزة سئل وسیل بالیاء
وهو علی لغة من قال سلت تسال بغیر همزة والیاء منقلبة عن واو القول

لـه
قوله فنحن لا نتوقف الخ
فی قوله فنحن لا نتوقف فی
شانه منافاة لما قال
الغزالی فی الاحیاء فی لعن
الاشخاص خطر فلیجتنب
فلا خطر فی السکوت عن
لعن ابلیس فضلا عن غیره
۱۲ (عصام)

لـه
اما مسح الخفین المخفف
فثابت بالتواتر عن رسول
الله صلی الله علیه وسلم
بلا شبهة قال الامام
تاج العارفین الشیخ
الحسن البصری قد سمعت
عن سبعین من اصحاب
رسول الله صلی الله علیه
وسلم انه صلی الله علیه
وسلم مسح علی الخفین ۱۲
ارکان اربع

سال علی بن ابی طالب عن المسح علی الخفین فقال جعل رسول الله ثلثة ایام ولیالیهن للمسافر ویوما ولیلة للمقیم) جعل له معان کثیرة الاول بمعنی التصییر کقوله تعالی وجعلنا ها نکالا لما بین یدیها ای صیرناها والثانی بمعنی الایجاب کقوله وما جعلنا القبلة ای اوجبنا القبلة وامرنا بها والثالث بمعنی القول کقوله تعالی انا جعلناه قرآنا عربیا ای قلناه وانزلناه والرابع بمعنی الخلق کقوله تعالی وجعل الظلمات والنور ای خلق الظلمات والنور (وروی ابو بکر عن رسول الله صلی الله علیه الصلوة والسلام رخص للمسافر ثلثة ایام ولیالیهن وللمقیم یوما ولیلة اذا تطهر فلبس خفیه ان یمسح علیهما) مفعول رخص (وقال الحسن البصری ادرکت سبعین نفرا) ای نفسا (من الصحابة یرون المسح علی الخفین ولهذا) ای لما ذکرنا من الاحادیث (قال ابو حنیفة رحمه الله تعالی ما قلت) ای لم اکن قائلا (بالمسح حتی جاء فیه) ای فی حق المسح (مثل ضوء النهار وقال الکرخی) رجل من اصحاب ابی حنیفة رحمه الله تعالی (اخاف الکفر علی من لا یری المسح علی الخفین لان الآثار) ای روایات الصحابة (التی جاءت فیه فی حکم التواتر) فمن انکر موجب الخبر المتواتر کان کافرا (وبالجملة من لا یری) ای لا یجوز (المسح علی الخفین فهو من اهل البدعة حتی سئل انس ابن مالک رضی الله تعالی عنه عن السنة والجماعة فقال ان تحب الشیخین ولا تطعن فی الختنین) ای عثمان وعلی رضی الله تعالی عنهما (وتمسح علی الخفین ولا تحرم نبیذ الجرة) وهو ان ینبذ تمر او زبیب فی الماء فیجعل فی اناء من الخزف وهو ما یتخذ من التراب (فیحدث فیه لذع کما فی الفقاء فکانه نهی عن ذلک فی بدء الاسلام لما کانت الجرار) جمع جرة (اوانی الخمور ثم نسخ فعدم تحریمه من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وهذا) ای ما ذکر من عدم حرمته (بخلاف ما اذا اشتد وصار مسکرا فان القول بحرمة قلیله وکثیره مما ذهب) خبران (الیه کثیر من اهل السنة ولا یبلغ ولی درجة الانبیاء) لان الانبیاء معصومون مأمونون عن خوف الخاتمة مکرمون بالوحی ومشاهدة الملک مأمورون بتبلیغ الاحکام وارشاد الانام بعد الاتصاف بکمالات الاولیاء فما نقل عن بعض الکرامیة من جواز کون الولی افضل من النبی کفر وضلال) فان قلت ورد فی الخبر الصحیح انه قال علیه الصلوة والسلام ان من عباد الله لا ناسا ما هم بانبیاء ولا شهداء یغبطهم الانبیاء و

سله وجعلنا لکل شیء منه زوجا
سله وبعض بعضهم وجعلنا معه اخاه هارون وزیرا وبعض التسمیة وجعلوا الملائکة الذین هم عباد الرحمن اناثا وجعلت زیدا اخاک نسبه الیک وجعل له کذا علی کذا ای شارطه (کلیات)
سله ولا باس بالغناء النبیذ فی الدباء والحنتم وهو الجرة الخضراء وقیل هو الجرة الحمراء یحمل فیها الخمر ویؤتی بها من نواحی الیمن والمزفت هو الوعاء المطلی بالزفت والنقیر هو الخشب المنقور لان هذه الظروف کانت مختصة بالخمر فلما حرمت الخمر حرم استعمال هذه الظروف تشدیدا فی تحریم الخمر لیترکه الناس فلما مضت الایام ابیح استعمالها لاستقرار الامر بالتمام (ملتقی الابحر مع شرحه مجمع الانهر)
سله وذهب بعض الائمة الی اباحة قلیله والمختار التحریم لکنه لا یحد منه الا بالسکر (عرس)
سله فضل النبی علی فی نبوته هو ثابت ولایته فی قول اخوان (فصیلا و نوعیه)

الشهداء یوم القیامة لقرب مقعدهم من الله فقالوا یا رسول الله من هم وما اعمالهم
لعلنا نحبهم قال علیه الصلوة والسلام قوم تحابوا بروح الله بغیر ارحام بینهم ولا اموال
یتعاطونها بینهم والله ان وجوههم لنور وانهم لعلی منابر من نور ولا یخافون اذا خاف
الناس ولا یحزنون اذا حزن الناس ویفهم منه کون الولی افضل من النبی ، اجیب بان
شان الانسان ان یتمنی ما رآه حسنا وان کان له مثلها او خیر منه (نصبا یقع تردد فی
ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولایة بعد القطع ان النبی متصف بالمرتبتین ای النبوة
والولایة (وانه افضل من الولی الذی لیس بنبی) وقال بعض الصوفیة الولایة ای ولایة
النبی افضل من نبوته لانها تنبئ عن القرب والکرامة کما هو شان خواص الملك و
المقربین منه والنبوة تنبئ عن الانباء والتبلیغ کما هو حال رسول الملك الی الرعایا
لتبلیغ احکامه الا ان النبی افضل فلا یقصر لجمعه بین الدرجتین ، اجیب بان النبوة
تنبئ عن التبلیغ من الحق الی الخلق ففیها ملاحظة الجانبین فلا یقصر عن مرتبة ولایة
غیر النبی لقصور ولایته عن غایة الکمال لان ملاحظة غایته هی تنتهی الی مرتبة
النبوة (ولا یصل العبد ما دام عاقلا) احتراز عن المجنون (بالغا) احتراز عن الصبی
(الی حیث یسقط عنه الامر والنهی لعموم الخطابات الواردة فی التکالیف واجماع المجتهدین
علی ذلك) ای علی عدم وصول العبد (وذهب بعض الاباحیین الی ان العبد اذا بلغ
غایة المحبة) ای محبة الله تعالی (وصفا قلبه واختار الایمان علی الکفر من غیر نفاق
سقط عنه الامر والنهی ولا یدخله الله النار بارتکاب الکبائر وبعضهم الی انه یسقط
عنه) ای عن العبد (العبادات الظاهرة) کالصلوة ونحوها (ویکون عبادته التفکر
وهذا کفر وضلال فان اکمل الناس) الفاء التعلیل (فی المحبة والایمان هم
الانبیاء خصوصا حبیب الله مع ان التکالیف فی حقهم اتم واکمل واما قوله علیه
الصلوة والسلام) هذا جواب سؤال مقدر وهو ان یقال لم قال بما ذهب
الیه الاباحیین وبعضهم کفر وقد قال علیه الصلوة والسلام (اذا احب الله
عبدا لم یضره ذنب) فاجاب بقوله واما قوله علیه الصلوة والسلام (اذا احب
الله عبدا لم یضره ذنب فمعناه انه) ای الله (عصمه) ای العبد (من الذنوب
فلم یلحقه ضررها) ومعناه انه اذا صدر من العبد ذنب ینبهه الله تعالی علیه
فتاب واستغفر وغفر الله له الذنوب (فلم یضره) ای لم یلحقه ضرر (والنصوص
من الکتاب والسنة تحمل علی ظواهرها) کما اخبر الله تعالی من الحور و

(بقیه صفحه ۳۰۷)
له لانه یجحد ما علم من الدین بالضرورة (عرسیم)
له الا ان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون الآیة ۔
له فمنهم من قال بالاول بناء علی ان النبوة تکمیل للغیر وهو بعد الکمال و فوقه فی الجماعة ویؤیده حدیث فضل العالم علی العابد کفضلی علی ادناکم ومنهم من قال بالثانی زعما بان الولایة عبارة عن العرفان بالله وصفاته وقرب منه وکرامة عنده والنبوة عبارة عن سفارة بینه وبین عباده وتبلیغ احکامه الیه والقیام بخدمة متعلقة بمصلحة العبد وقاسوا الغائب علی الشاهد والخالق علی المخلوق فانهم شبهوا الولی بجلیس الملك والنبی بالوزیر فی قیام امر الملك ولم یعرفوا ان مقام جمع الجمع حاصل للانبیاء ولکمال اتباعه من الاصفیاء وهو ان لا یحجبهم الکثرة عن الوحدة ولا الوحدة عن الکثرة وهو فوق مرتبة التوحید الصرف الذی هو مقام عموم الاولیاء فقول بعض الصوفیة ان الولایة افضل من النبوة معناه ان ولایة النبی افضل من نبوته
(بقیه بر صفحه ۳۰۹)

القصور والانهار والاشجار والاطعمة ومخالف اهل النار من الزقوم والحميم و
السلاسل والاغلال (مالم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي يشعر
ظواهرها بالجهة) كقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) (والجسمية) كقوله
تعالى (يد الله فوق ايديهم) (ونحو ذلك ولا يقال ليست هذه) اي الآيات التي
لا يراد ظواهرها (من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد من النص ههنا ليس
ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل يعم اقسام النظم) اي الظاهر والنص والمفسر
والمتشابه والخفي والمشكل والمجمل (على ما هو المتعارف) عند اهل اصول
الكلام اللفظ ان ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان
سيق الكلام لاجله يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى
مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ يسمى محكما (والعدول عنها) اي عن
الظواهر (الى معان يدعيها اهل الباطن) وهم الملاحدة وسموا الباطنية لادعائهم
ان النصوص ليست على ظواهرها بل لها معان باطنة لا يعرفها الا المعلم) اي الله
(وقصدهم بذلك نفي الشريعة بالكلية الحاد) اي ميل وعدول عن الاسلام (الالحاد
في اللغة الميل من القصد ولهذا سمي اللحد لحدا لانه في ناحية (واتصال) واتصال
(بكفر لكونه) اي العدول عن ظواهر النصوص (تكذيبا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم
فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين) جواب سؤال مقدر
وهو ان يقال ان قول المصنف في العدول عن ظواهرها الى معان يدعيها اهل
الباطن كفر والحاد يخالف ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص محمولة
على ظواهرها فاجاب عنه بقوله واما ما ذهب اليه بعض المحققين (من ان
النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك ففيها اشارات خفية الى دقائق
تنكشف على ارباب السلوك) اي الانبياء والاولياء والدقائق المشار اليها بقوله
عليه الصلوة والسلام (ان القرآن ظهرا وفي بطنه بطن الى سبعة ابطان او الى
سبعين بطنا) على اختلاف الروايتين مثاله قوله عليه الصلوة والسلام (لا تدخل
الملائكة بيتا فيه كلب) والقلب بيت هو منزل الملائكة ومهبط اثرهم ومحل
استقرارهم والصفات الردية مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب
كلاب نابحة فانى يدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب (يمكن التطبيق بينها)
اي بين الدقائق (وبين الظواهر المرادة فهو) جواب اما (من كمال الايمان ومحض

(بقیہ صفحہ ۳۰۸)
اذ قد عرفت ان النبوة
والرسالة اكمل في علو
درجته ومنها الاجماع في
اجماع العلماء على ان
الانبياء افضل من الاولياء"
(على القاری)
لمه اعلم ان النظم تقسيمات
باعتبارات منها التقسيم
باعتبار ظهوره المراد منه
وخفائه منه فاللفظ اما
ان يظهر منه المراد منه
اولا فان ظهر ذلك فاما
ان يقبل النسخ اولا والثاني
المحكم كقوله تعالى ان الله
بكل شيء عليم والاول اما
ان يقبل التاويل والتخصيص
اولا والثاني المفسر وقوله
تعالى فاقتلوا المشركين
كافة سد باب التاويل
والتخصيص لكنه لكونه
حكما شرعيا يقبل النسخ
هذا بالنظر الى وقت النزول
والوحي والا فالمفسر بعد
انقطاع الوحي يكون محكما
والاول اي الذي تقبل
التاويل اما ان يساق
لاجل ذلك المراد اولا و
الثاني الظاهر والاول النص
كقوله تعالى مثنى وثلاث
ورباع فانه ظاهر في الحل
نص في العدد وان لم يظهر
المراد منه فاما ان يخفى
لعارض او لنفسه والاول
الخفي والثاني اما ان يدرك
اولا والثاني المتشابه
(بقیہ بر صفحہ ۳۱۰)

العرفان) من الالحاد والكفر (ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص
القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلا كفر لكونه) اي رد النصوص (تكذيبا
صريحا لله تعالى ورسوله فمن قذف عائشة رضي الله تعالى عنها بالزنا كفر لانه نفت
تنزيهها بالدليل القطعي (واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها
معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك) اي استحلال المعصية (والتهاون بها والاستهانة
اي عدها امرا حقيرا (بها) اي بالنصوص (كفر والاستهزاء) اي عدم المبالاة
(على الشريعة كفر لان ذلك) اي الاستهانة والاستهزاء (من امارات التكذيب
وعلى هذه الاصول) اي الاصول المذكورة من الاستحلال ورد النصوص وغيرهما
(يتفرع ما ذكر في الفتاوى) والواقعات (من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان كان
حرمته لعينه كلحم الخنزير وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا بان يكون حرمته لغيره
كالمغصوب والمسروق للغاصب والسارق كذا قيل وقالوا هذا اشكل فان استحلال
ما ثبت حرمته بدليل قطعي تكذيب الشرع وهو كفر وفاقا اللهم الا ان يؤول بان
ذاته حلال وانما لزمت الحرمة من صفة كالغصب والسرقة (او ثبت بدليل ظني
وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراما قد علم
صفة حراما (في دين النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تحريمه كنكاح ذوي المحارم
او شرب الخمر او اكل ميتة او دم او لحم خنزير من غير ضرورة فكافر وفعل هذه
الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان يسكر كفر اما لو
قال لحرام هذا حلال لترويج السلعة او بحكم الجهل) يعني لا يعرف حلالا
او حراما (فلا يكفر) قيل اما ان يؤول هذا بما ذكرنا او يؤول بان الشارع حيث
شاء (ولو تمنى ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق عليه
لا يكفر) وهو الصحيح لان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض وان كان صريحا
في النهي لكنه معلل بالاذى كما قال تعالى قل هو اذى والنهي بسبب المخالفة
لا يفيد الحرمة القطعية كما بين في الاصول (بخلاف ما اذا تمنى ان لا يحرم الزنا و
قتل النفس بغير حق فانه يكفر لان حرمة هذا ثابتة في جميع الاديان موافقة
الحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان يحكم الله ما ليس بحكمة وهذا
جهل منه بربه وذكر الامام السرخسي في كتاب الحيض انه لو استحل وطي امراته
الحائض يكفر وفي النوادر عن محمد رحمه الله تعالى بانه لا يكفر هو الصحيح وفي

(بقيه صفحه ۳۰۹)
والاول اما ان يدرك عقلا
او نقلا والثاني المجمل
والاول المشكل فالخفي
كآية السرقة اعني قوله
تعالى والسارق والسارقة
الآية خفيت في حق
النباش والطرار اختصا صهما
باسم آخر فنظران كان
الخفاء لمزية يثبت فيه
الحكم كما في الطرار او
لنقصان كما في النباش
والمشكل نحو قوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا
فان غسل ظاهر البدن
واجب وغسل باطنه
ساقط فوقع الاشكال
في الفم فانه باطن من
وجه حتى لا يفسد الصوم
بابتلاع الريق وظاهر
من وجه حتى لا يفسد
بدخول شئ في الفم فاعتبرنا
الوجهين فالحق بالظاهر
في الطهارة الكبرى حتى
وجب غسله في الجنابة
وبالباطن في الصغرى
فلا يجب غسله في الحدث
الاصغر والمجمل كآية
الربوا فان قوله تعالى
وحرم الربوا مجمل لان الربوا
في اللغة هو الفضل وليس
كل فضل حراما بالاجماع
ولم يعلم ان المراد اي فضل
هو ثم لما بين النبي عليه
السلام الربوا في الاشياء
الستة احتيج بعد ذلك
(بقيه بر صفحه ۳۱۱)

استحلال الواطئة مع امرأته لا يكفر على الاصح (ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به
او سخر باسم من اسمائه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده يكفر (وكذا لو تمنى
ان لا يكون نبي من الانبياء على قصد استخفاف او عداوة) هذا ايمان على انه اذا
لم يكن على استخفاف بل لما يشق عليه لا يكفر كذا في بعض الفتاوى قيل اذا تمنى
عدم النبي فقد خرج من الحكمة كتمنى عدم حرمة الزنا فينبغي ان يكفر واقول تمنى
عدم النبي يتضمن تمنى عدم ما يشرعه وهو كفر كما مر (وكذا لو ضحك على وجه الرضا
ممن تكلم بالكفر) ولو كان كلامه عجيبا يضحك السامع بالضرورة فلا يكفر كذا في الفتاوى
(وكذا لو جلس على مكان مرتفع وحوله جماعة يسألونه مسائل ويضحكونه ويضربونه
بالوسائد يكفرون جميعا وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله او عزم على ان يأمره يكفر)
والعزم في اللغة توطين النفس على الفعل (وكذا لو افتى لامرأة بالكفر لتبين) اى
تكون حراما (لزوجها) والفتوى على انها لا تبين بالكفر لئلا يتخذ طريقا البينونة
(وكذا لو قال عند شرب الخمر والزنا بسم الله وكذا اذا صلى بغير القبلة) القبلة في
الاصل الحالة التي عليها الانسان من الاستقبال فصارت عرفا المكان المتوجه اليه
للصلوة (او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة) وان كان له طهارة
في الواقع فلو قامت الجماعة الى الصلوة فصلى معهم حياء من عدم الطهارة قيل
لا يكفر وينبغي لمن يضطر اليه ان لا يقصد باركان الصلوة ولو صلى بثوب نجس وهو
واجد الطاهر يكفر وفي كل من هذه المسائل خلاف الجمهور على انه لا يكفر اذا لم يستحله
ولو اقتدى بصبي او امرأة او جنب عمدا لا يكفر اتفاقا (وكذا لو اطلق كلمة الكفر
استخفافا لا اعتقادا الى غيره لك من الفروع واليأس من الله تعالى كفر) بان يقال
انه تعالى لا يرحم عبدا من عباده (لانه لا ييأس من روح الله) اى من رحمة الله
(الا القوم الكافرون والامن من الله تعالى كفر لانه لا يأمن من مكر الله الا القوم
الخاسرون فان قيل الجزم بان العاصي يكون في النار يأس من الله تعالى وبان المطيع
يكون في الجنة امن من الله تعالى فيكون المعتزلة كافرا مطيعا كان او عاصيا لانه اما
امن او آيس ومن قواعد الاول ما قال (اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل
القبلة) والحال ان للمعتزلة من اهل القبلة (قلنا هذا ليس بيأس ولانه على
تقدير العصيان لا ييأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى
تقدير الطاعة لا يأمن ان يخذله الله فيكتسب المعاصي وبهذا) اى بالجواب

(بقیه صفحه ۳۱۰)
الى الطلب والتأمل ليعرف
علة الربوا والتشابه
كالمقطعات في اوائل
السور واليد والوجه
ونحوها كذا في اصول
الفقه ۔
(حاشیه کنفروی)
متعلق صفحه ۳۱۰
له
قوله ولو تمنى الخ والضابطة
ان متمنى حل الحرام في
زمان دون زمان ليس
بكافر ومتمنى الحرام
في كل ازمنة كافر ۔
(عبد الحكيم)
٥٤
قوله وهذا اجهل منه
بربه فيه نظر لان التمنى
يكون في المحالات فلو تمنى
مع علمه باستحالة وجوده
واستحالة ان يحكم به
تعالى كيف يكون جهلا بربه ۔
(عصام)
متعلقه صفحه هذا
له
معنى هذه القاعدة انه
لا يكفر في المسائل الاجتهادية
اذ لا نزاع في تكفير من انكر
ضروريات الدين ثم ان
هذه القاعدة للشيخ
الاشعري وبعض تابعيه
واما البعض الآخر فلم يلتفتوا
فمنهم من كفروا المعتزلة و
الشيعة في بعض المسائل
فلا احتياج الى الجمع لعدم
اتحاد القائل ۔ (خيالي)

المذکور (ویظهر الجواب عما قیل ان المعتزلة لما قالوا ان مرتکب الکبیرة لزم ان یصیر کافرا
لیأسه من رحمة الله تعالی ولاعتقاده انه لیس بمؤمن دون الکفر ای ظهور
الجواب عما قیل (لانا لا نسلم ان اعتقاد استحقاقه النار یستلزم الیأس
وان اعتقاد عدم ایمانه للفسق بجموع التصدیق والاقرار والاعمال
بناء علی انتفاء الاعمال یوجب الکفر) خبران (هذا) ای خذ هذا والجمع
ای التوفیق (بین قولهم انه لا یکفر احد من اهل القبلة بذنب (و) قولهم
یکفر من قال بخلق القرآن او استحالة الرؤیة او سب الشیخین) ابوبکر
وعمر رضی الله تعالی عنهما (او لعنهما وامثال ذلک کقتل الحسین مشکل
وتصدیق الکاهن بما یخبر به عن الغیب کفر لقوله علیه الصلوة والسلام
من اتی کاهنا فصدقه بما یقول فقد کفر بما انزل الله علی محمد والکاهن
هو الذی یخبر عن الکوائن فی مستقبل الزمان ویدعی معرفة الاسرار ومطالعة
علم الغیب وکان فی العرب کهنة) جمع کاهن (یدعون معرفة الامور فمنهم)
ای من الکهنة (من کان یزعم ان له رئیا من الجن وتابعة یلقی الیه الاخبار
ومنهم من کان یدعی انه یستدرک) ای یعلم (الامور بفهم اعطیه) والضمیر
البارز عائد الی من (والمنجم اذا ادعی العلم بالحوادث الآتیة فهو مثل الکاهن
وبالجملة العلم بالغیب امر تفرد به الله سبحانه وتعالی ولا سبیل الیه)
ای الی العلم بالغیب (للعباد الا باعلام منه) ای من الله تعالی والنصوص
تدل علی انه تعالی متفرد بعلم الغیب کله لقوله تعالی ولا یعلم الغیب الا الله
(وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو) وسبب تخصیص الخمس فی قوله تعالی
(ان الله عنده علم الساعة) الآیة ان رجلا جاء الی النبی صلی الله تعالی علیه
وسلم فسأله عنها فنزلت لکن لما رأوا ان کثیرا من الاولیاء یطلع الغیب من
هذه الخمس وغیرها حملوا الآیة علی ان لا یعلمها بذاته الا الله (او المعلم
بطریق المعجزة او الکرامة او ارشاد الی الاستدلال بالامارات فیما یمکن ذلک)
ای الاستدلال (فیه) والضمیر فی فیه راجع الی ما فی فیما (ولهذا ذکر فی الفتاوی
ان قول القائل عند رؤیة هالة القمر یکون) ای یحدث (مطر مدعیا علم
الغیب لا بعلامة کفر) قیل دعوی المنجم انما هو بعلامة الاتصالات الکوکبیة
وهالة القمر من جملة العلامة للمطر ونسبة الحوادث الارضیة الی الاتصالات

لـ۱

حاصل الدفع ان القول
بعدم التکفیر للشیخ
الاشعری وعلیه اکثر
الفقهاء واما بعضهم فلم
یوافقوهم فی تلک القاعدة
وقالوا یکفر من قال بخلق
القرآن او استحالة الرؤیة
او سب الشیخین او غیر
ذلک مما فصل فی محله
فلم یتحد القائلان فلا یلزم
الاشکال وقال الاستاذ
ابو اسحق الاسفرائینی نکفر
من یکفرنا ومن لا فلا
واختار الامام الرازی ان
لا یکفر احد من اهل القبلة
والتفصیل فی شرح المقاصد[۱۲]
(حاشیه کنفروی)
لـ۲ الکاهن من یتعاطی
الخبر من الکائنات فی المستقبل
ویدعی معرفة الاسرار والعرّاف
المنجم والحاصل ان الکاهن
من یدعی معرفة الغیب
باسباب وهی مختلفة فلذا
انقسم الی انواع متعددة
کالعراف والرمال والمنجم
وهو الذی یخبر عن المستقبل
بطلوع النجم وغروبه
(بقیہ برصفحہ ۳۱۳)

النكية ما نطق به الكتاب السماوي حيث قال الله تعالى (ومخر لكم ما في السموات وما في الارض جميعا منه ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون) (والمعدوم ليس بشئ ان اريد بالشئ الثابت المتحقق على ما ذهب اليه المحققون) من اهل السنة من ان الشئ المختص بالوجود (من ان الشيئية ترادف الوجود والثبوت والعدم يرادف النفي فهذا حكم ضروري لم ينازع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج، قالت المعتزلة المعدوم الممكن ثابت في الازل ثبوتا لا يترتب عليه الآثار ولا يلزمهم قدم الاشياء ولا امتناع خلق البارى لها لان الموصوف بالقدم او المخلوقية هو الوجود الذي يترتب عليه الآثار لكن سيرد عليهم ان ثبوت الشئ في الخارج بلا ترتب آثاره عليه غير معقول بل المعقول ثبوته كذلك في الذهن وهم لا يقولون به وان اريد ان المعدوم لا يسمى شيئا فهو بحث لغوي مبني على تفسير الشئ بانه الموجود او المعدوم او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال (وفي دعاء الاحياء للاموات وصدقتهم اي صدقة الاحياء عنهم اي عن الاموات نفع لهم اي للاموات خلافا للمعتزلة تمسكا بان القضاء لا يتبدل) اصل القضاء الفصل بتمام الامر (وكل نفس مرهونة بما كسبت والمرء مجزي بعمله لا بعمل غيره) جوابه ان تعليق الرحمة بالدعاء او الصدقة من القضاء ايضا اذ لا يتبدل فان كل قدر يجري على سبب كما تراه في امر الحرث والنمو وغيرهما والدعاء من جملة الاسباب (ولنا ما ورد في الاحاديث الصحاح) جمع صحيح (من الدعاء للاموات خصوصا في صلوة الجنازة وقد توارثه) اي الدعاء (السلف فلو لم يكن للاموات نفع فيه) اي في الدعاء (لما كان له معنى) ولنا ما ورد من الادلة قوله تعالى (يايها الذين آمنوا صلوا عليه) امر بالصلوة على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم التجب في العمر مرة او كلما جرى ذكره على اختلاف بينهم ثم الدعاء بالصلوة يختص بالانبياء وعلى آلهم بتبعيتهم ولا يشكل قوله تعالى (هو الذي يصلي عليكم وملائكته) وقوله عليه الصلوة والسلام (اللهم صل على آل ابي اوفى) لان الصلوة حق النبي والله وليه فلهما ان يتصرفا في حقه الى من يشاء (وقال عليه الصلوة والسلام ما من ميت يصلي عليه امة) اي جماعة (من المسلمين يبلغون مائة كلهم يشفعون) اي يطلبون (له) اي للميت (الا شفعوا) اي

(بقيه صفحه ۳۱۲) والذي يضرب بالحصا والذي يدعي ان لها صاحبا من الجن يخبره عما سيكون والكل مذموم شرعا محكوم عليهم وعلى مصدقيهم بالكفر وفي البزازية يكفر بادعاء علم الغيب وباتيان الكاهن وتصديقه آه. قلت وحاصله ان دعوى علم الغيب معارضة لنص القرآن فيكفر بها الا اذا استند ذلك صريحا او دلالة الى سبب من الله تعالى كوحي او الهام وكذا لو استند الى امارة عادية بجعل الله تعالى قال صاحب الهداية في كتابه مختارات النوازل واما علم النجوم فهو في نفسه حسن غير مذموم اذ هو قسمان حسابي وانه حق وقد نطق به الكتاب قال تعالى الشمس والقمر بحسبان اي سيرهما بحساب والاستدلال بسير النجوم وحركة الافلاك على الحوادث بقضاء الله تعالى وقدره وهو جائز كاستدلال الطبيب بالنبض على الصحة والمرض ولو لم يعتقد بقضاء الله تعالى او ادعى علم الغيب بنفسه يكفر (حاشيه رد المحتار) (متعلقه صفحه هذا)

له قوله لا يتبدل الخ

(بقيه برصفحه ۳۱۴)

قبلت شفاعتهم (فيه) ای فی حق الميت (وعن سعد بن عبادة انه قال یا رسول الله ان ام سعد ماتت فای صدقة فی حقها افضل قال عليه الصلوة والسلام الماء فحفر) سعد رضی الله تعالى عنه (بئرا وقال هذه) ای البئر (لام سعد و) قال عليه الصلوة والسلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله يرفع العذاب عن مقبرة تلك القرية اربعين يوما والاحاديث) ای قول الرسول عليه الصلوة والسلام (والآثار) هو اخبار الصحابة (فی هذا الباب) ای فی نفع الدعاء للاموات (اكثر من ان تحصى والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات لقوله تعالى ادعونی استجب لكم) معناه وحدونی اغفر لكم ويقال ادعونی بلا غفلة استجب لكم بلا مهلة ويقال ادعونی بلا جفاء استجب لكم بالوفاء ويقال ادعونی بلا خطأ استجب لكم مع العطاء (ولقوله عليه الصلوة والسلام يستجاب دعاء العبد ما لم يدع باثم) ای ما لم يدع حال مقارنته الاثم (اوقطيعة رحم ما لم يستعجل ولقوله عليه الصلوة والسلام ان ربكم حيي كريم يستحيي من العبد اذا رفع يديه اليه) ای الى ربكم (ان يردهما صفرا) ای خاليا روی عن سعد بن ابی وقاص رضی الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول انی لاعلم كلمة لا يقولها مكروب الا فرج عنه كلمة اخی يونس عليه السلام فنادى فی الظلمات ان لا اله الا انت سبحانك انی كنت من الظالمين وفی الآثار من حزبه امر فقال خمس مرات (ربنا) انجاه الله مما يخاف قال ابراهيم بن ادهم رحمه الله تعالى وكان فی موعظة اتتلى حين سألوا عن قول الله تعالى ادعونی استجب لكم وانا ندعوه فلا يستجيب لنا فقال ماتت قلوبكم من عشرة اشياء اولها عرفتم الله تعالى ولم تؤدوا حقه وقرأتم كتاب الله ولم تعملوا به وادعيتم عداوة الشيطان ووافقتموه وادعيتم حب رسول الله وتركتم اثره وسنته وادعيتم حب الجنة ولم تعملوا لها وادعيتم خوف النار ولم تنتهوا عن الذنوب وادعيتم ان الموت حق ولم تستعدوا له واشتغلتم بعيوب غيركم وتركتم عيوب انفسكم وتاكلون رزق الله ولا تشكرون وتدفنون موتاكم ولا تعتبرون (واعلم ان العمدة فی ذلك) ای فی اجابة الدعوات (صدق النية) قوله صدق النية ان لا يعرضها فتور (وخلوص الطوية) ای تجرد النية عما سواه وتمام الخلوص ان يتجرد العبد عن الارادة بالكلية فينعدم يتصل فيه ارادة الحق فيقع كل ما اراده لانه مراد الحق وتحته مراتب لا يعلمها الا العبد

(بقیه صفحه ۳۱۳) واجيب بان مسلم تبدل القضاء بالنسبة الى الاموات لا ينافى رفع ما لم يصلهم فان ذلك النفع بالدعاء يجوز ان يكون بالقضاء ۱۲ منه بل جاء فی القرآن آيات كثيرة متضمنة للدعوات للاموات كقوله تعالى رب ارحمهما كما ربيانی صغيرا وربنا اغفر لی ولوالدی وللمؤمنين ۱۲ (علی القاری فی شرح الفقه الاكبر)

متعلقه صفحه هذا له قد صرح الجلال السيوطی بانه لا اصل له ۱۲ (علی القاری)

سه

عن سعد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دعوة ذی النون وهو فی بطن الحوت لا اله الا انت سبحانك انی كنت من الظالمين لم يدع بها رجل مسلم فی شیء الا استجاب الله له رواه احمد والترمذی ۱۲ (سراج)

عن بعضها (وحضور القلب لقوله عليه السلام ادعو الله وانتم) الواو للحال (موقنون
بالاجابة) اى قوله (واعلموا ان الله تعالى لا يستجيب الدعاء من قلب غافل لاه ولا تختلف
المشايخ فى انه هل يجوز ان يقال يستجاب دعاء الكافر فمنعه الجمهور لقوله تعالى
وما دعاء الكافرين الا فى ضلال ولانه) اى الكافر (لا يدعو الله لانه لا يعرفه وان
اقر به فلما وصفه بما لا يليق به فقد نقض اقراره وما روى فى الحديث اشارة
الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال ما ورد فى الحديث يخالف قول الله فما التوفيق بينهما
(من ان دعوة المظلوم وان كان كافرا مستجاب فمحمول على كفران النعمة) يعنى تقدير
الحديث ان دعوة المظلوم وان كان على كفران النعمة تستجاب (وجوزه بعضهم لقوله
تعالى حكاية عن ابليس رب انظرنى الى يوم يبعثون) اى امهلنى الى الساعة ولا تمتنى
سريعا (فقال) الله تعالى (انك من المنظرين وهذه اجابة واليه) اى الى الجواز (ذهب
ابو القاسم الحكيم وابو نصر الدبوسى وقال الصدر الشهيد وبه) اى بالجواز (يفتى) مقول
القول (وما اخبر به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من اشراط) جمع شرط (الساعة
اى علاماتها من خروج الدجال) من الدجل وهو اللبس والتموية يقال دجل اذا لبس
وموه وقيل يسمى دجالا لانه يضرب فى الارض اى يسير فيها ويقطع اكثر نواحيها يقال
دجل فلان الحق بباطله اذا غطاه ودجله سحره وكذبه وكل كذاب دجال قيل ولد
فى زمن النبى عليه الصلوة والسلام يدل عليه حديث تميم الدارى وقيل يولد فى آخر
الزمان قال عليه الصلوة والسلام (يخرج من ارض المشرق يقال لها خراسان)
(ودابة الارض) وهى حيوان يخرج من الارض لا يدارى قبله من دبره من كثرة الشعر
وما بين المفصلين اثنا عشر ذراعا بذراع آدم عليه السلام وعن على رضى الله تعالى
عنه يخرج ثلثة ايام فلا يخرج الا ثلثها (ويأجوج ومأجوج) وكان يأجوج رجلا و
مأجوج رجلا وهما اخوان من بنى يافث بن نوح عليه السلام فكثر نسلهما ينسب
اليهما يهمزان معا وقيل يهمز الاول دون الثانى ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة
وبيت المقدس وخروجهم يكون بعده يقال سمى يأجوج ومأجوج لكثرتهم وازدحامهم
لانهم يموج بعضهم فى بعض روى عن ابى هريرة رضى الله عنه انه قال قال رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم ان يأجوج ومأجوج يحفرون السد فى كل يوم حتى اذا كادوا
يرون شعاع الشمس قال الذى عليهم ارجعوا فستحفروه غدا ولا يقولون ان شاء الله فيعيده
الله كما كان حتى اذا بلغت مدتهم قال الذى عليهم ارجعوا فستحفروه ان شاء الله

له وبعضهم الاستجاب
من الله قال تعالى عن ابليس
انك من المنظرين وهذه
اجابة منه وفيه بحث
لجواز ان يكون اخبارا عن
كونه من المنظرين بقضاء
الله السابق وما لم يدع
وقيل يستجاب دعاء الكافرين
فى امور الدنيا ولا يستجاب
فى امور الآخرة وبه يحصل
التوفيق بين الآية والحديث
(خيال)
٥٢ الدجال وهو مهدى
اليهود وينتظرونه كما
ينتظر المؤمنون المهدى و
نقل انه رجل طويل عريض
الصدر مطموس يدعى
الربوبية معه جبل من خبز
وجبل من اجناس الفواكه
وارباب الملاهى يضربون
بين يديه بالطبول والعيدان
فلا يسمعه احد الا تبعه
الا من عصمه الله ومن
امارات خروجه ان تهب
ريح كريح عاد ويسمعون
صيحة عظيمة وذلك عند
ترك الامر بالمعروف و
النهى عن المنكر وكثرة الزنا
ويخرج من ناحية المشرق
من قرية تسمى سرا باد من
او مدينة اصبهان ويخرج
على حمار ومعه يتنا ول السما
بيده ويخوض فى البحر الى
كعبيه ويستظل فى اذنه
خلق كثير ويمكث اربعين
يوما ثم تطلع الشمس
(بقيه بر صفحه ۳۱۲)

فیرودون الیه فاذا هو کهیئة حین ترکوه فیحفرونه فیخرجون علی الناس فیشربون الماء کلها ویتحصن الناس فیفر عو عیسی علیه السلام علیهم بهلاکهم فیبعث الله نغفا ای دودا فی اقفیتهم فیهلکهم بها جمیعا من اخرهم (ونزول عیسی علیه السلام) من السماء عند المنارة البیضاء فی شرقی دمشق وورد فی الحدیث (یمکث عیسی فی الارض سبع سنین) ولیس بین اثنین عداوة ثم یرسل الله ریحا باردا من قبل الشام فلا یبقی علی الارض احد فی قلبه مثقال ذرة من خیر الا قبضه فیبقی شرار الناس فیأمرهم الشیطان بعبادة الاوثان (وطلوع الشمس من مغربها فهو حق) فی الخبر الصحیح انه قال علیه الصلوة والسلام (ان للتوبة بابا عرضه سبعین سنة وانه لا یغلق حتی تطلع الشمس من مغربها) قال بعض المحققین باب التوبة کنایة عن عمر الانسان تخصیصه بسبعین اشارة الی قوله علیه السلام (اکثر اعمار امتی ما بین ستین الی سبعین) وذکر العرض لانه اقل من الطول والانسان اجل جسمانی متناه فی هذا العالم واجل روحانی غیر متناه فی عالم الآخرة والاول عرض والثانی طول وغلق بابه کنایة من انتهاء عمره والیه اشار قوله علیه الصلوة والسلام (ان الله یقبل التوبة ما لم یغرغر) وطلوع الشمس من مغربها کنایة من مفارقة الروح عن البدن (لانها امور ممکنة اخبر بها الصادق) اعنی النبی علیه السلام (وقال حذیفة بن اسید الغفاری اطلع رسول الله صلی الله تعالی علیه وسلم علینا ونحن نتذاکر فقال ما تذاکرون قالوا نذکر الساعة قال علیه السلام انها لن تقوم حتی تروا قبلها) ای قبل الساعة (عشر آیات) ای علامات (فذکر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عیسی بن مریم ویاجوج وماجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزیرة العرب وآخر ذلک نار تخرج من الیمن تطرد الناس الی محشرهم) اول بعض العلماء بفتنة الاتراک واول خروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عیسی علیه السلام باندفاع ذلک وظهور الخیر والصلاح قالت الحکماء طلوع الشمس من مغربها تاویله بانعکاس الامور وجریانها علی عکس ما ینبغی (و) الاحادیث الصحاح فی هذه الاشراط کثیرة جدا وقد روی احادیث وآثار فی تفاصیلها وکیفیاتها فلیطلب فی کتب السیر والتفسیر والتواریخ والملاحم

بقیه صفحه ۳۱۵

حمراء ویوما صفراء ویوما سوداء ثم یصل المهدی خلیفة الله بعسکر الاسلام وعساکره الی الدجال فیلقاه ویقتل من اصحابه ثلثین الفا وینهزم الدجال ثم یهبط عیسی علیه السلام الی الارض وهو متعمم بعمامة خضراء متقلدا بسیف راکبا علی فرس وبیده حربة فیاتی الیه فیطعنه بها فیقتله ۱۲

متعلقه صفحه هذا

له ویحکم شرقا وغربا ویتزوج فی المدینة و تولد له بنات ویمکث فی الارض خمسا واربعین سنة وحواریوه اصحاب الکهف ویدفن فی روضة النبی صلی الله علیه وسلم (بریقه)

که منارة الجامع الاموی

که حتی ترعی الغنم مع الذئب ویلعب الصبیان مع الحیات ۔

که الدخان عبارة عما یصیب قریشا من القحط حتی یری الهواء لهم کالدخان وعلی حقیقته لانه علیه السلام سئل عنه فقال یملأ ما بین السماء والارض ویمکث اربعین یوما والمؤمن یصیر کالزکام والکافر کالسکران شرح منظومه زنجانی)

فی العقلیات والشرعیات الاصلیة والفرعیة) والمراد من الفرعیات الاصلیة
اصول الکلام والفرعیة الفقه (قد یخطئ ویصیب وذهب بعض الاشاعرة
والمعتزلة الی ان کل مجتهد فی المسائل الشرعیة الفرعیة التی لاقاطع فیها)
ای لا دلیل فیها قطعی (مصیب) ومن الاختلاف مبنی علی اختلافهم فی ان
لله تعالی فی کل حادثة حکما معینا ام ای الحق واحد ام متعدد وذهب
الاشاعرة والمعتزلة الی انه متعدد ولهذا قالوا کل مجتهد مصیب (ان
حکمه) ای حکم الله تعالی (فی المسائل الاجتهادیة ما ادی الیه رای
المجتهد) وتحقیق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادیة اما ان لا یکون لله تعالی
فیها حکم معین قبل اجتهاد المجتهد او یکون وحینئذ) ای علی تقدیر ان یکون
له حکم (اما ان لا یکون من الله تعالی علیه) ای علی حکم معین (دلیل او
یکون وذلک الدلیل اما قطعی او ظنی فذهب الی کل احتمال جماعة) فصارت
اربعة مذاهب (والمختار) من المذاهب الاربعة (ان الحکم معین وعلیه
دلیل ظنی ان وجده) ای الدلیل الظنی المجتهد (اصاب وان فقده اخطأ
والمجتهد غیر مکلف باصابته) ای الحکم (لغموضه) ای الحکم (وخفائه
فلذلک کان المخطی معذورا بل ماجورا) لبذل وسعه فی طلب دلیل الحکم
الشرعی (فلا خلاف علی هذا المذهب فی ان المخطی لیس باثم وانما الخلاف
فی انه مخطئ ابتداء وانتهاء ای بالنظر الی الدلیل والحکم جمیعا والیه ذهب
بعض المشائخ وهو مختار الشیخ ابی منصور او انتهاء فقط ای بالنظر الی الحکم
حیث اخطأ فیه وان اصاب فی الدلیل حیث اقامه علی وجهه مستجمعا بشرائطه
وارکانه فاتی بما کلف به من الاعتبارات) لقوله تعالی (فاعتبروا یا اولی
الابصار) (ولیس علیه) ای علی المکلف (فی الاجتهادیات اقامة الحجة
القطعیة التی مدلولها حق البتة والدلیل علی ان المجتهد قد یخطئ بوجوه الاول
قوله تعالی ففهمناها سلیمان والضمیر للحکومة والفتیا بجمع فتوی قیل
فهمها بالوحی لکن ینسخ وحی داؤد علیه السلام بوحی سلیمان علیه السلام
ولا تکون حجة فیما نحن فیه (ولو کان کل من الاجتهادین) ای اجتهاد
داؤد وسلیمان علیهما السلام (صوابا لما کان لتخصیص سلیمان بالذکر جهة
لان کلا منهما قد اصاب الحکم حینئذ) ای حین یکون الاجتهادین صوابا

لہ
روی ان غنم قوم انفلتت
لیلا زرع قوم فحکم داؤد
علیہ السلام بالغنم لاصحاب
الحرث فقال سلیمان
علیہ السلام وھو ابن
احدی عشرۃ سنۃ غیر
ھذا ارفق بالفریقین
وھو ان یدفع الحرث
الی ارباب الشاۃ یقومون
علیہ حتی یعود الی ھیئتہ
الاولی وتدفع الشاۃ
الی اھل الحرث ینتفعون
بھا ثم یترادون فقال
داؤد علیہ السلام القضاء
ما قضیت وحکم بذلک
ومن ھذا یعلم ان حکم
داؤد علیہ السلام کان
بالاجتھاد والا لما جاز لہ
الرجوع عنہ ولما جاز
لسلیمان علیہ السلام
خلافہ ۱۲
(خیالی عبد الحکیم)

(وفهمه) ای فهم الصواب (الثانی الاحادیث والآثار الدالة علی تردید الاجتهاد بین الصواب والخطا بحیث صارت متواترة المعنی قال علیه الصلوة والسلام) بیان الترديد (ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة وفی حدیث آخر جعل) الله تعالی (للمصیب اجرین وللمخطئ اجرا واحدا وعن ابن مسعود رضی الله تعالی عنه ان اصبت فمن الله والا فمنی او من الشیطان وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا فی الاجتهادیات • الثالث ان القیاس) هذا دلیل الاجماع (مظهر لا مثبت لم فالمثبت عند ذلك القیاس هو النص (فالثابت بالقیاس ثابت بالنص معنی) ونتیج ان الثابت بالقیاس واحد فاذا کان کذلك فالمجتهد قد یخطئ ویصیب (وقد اجتمعوا) الواو للحال (علی ان الحق فیما ثبت بالنص واحد لا غیر • الرابع) دلیل معقول (انه لا تفرقة فی العمومات الواردة فی شریعة نبینا علیه السلام بین الاشخاص فلو کان کل مجتهد مصیبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافیین من الحظر) ای الحرمة (والاباحة والفساد والصحة والوجوب وعدمه) یعنی اثبت المجتهد الواحد حرمة اکل الشئ الفلانی وآخر اثبت حله فلو کان کل منهما مصیبا لزم ان یکون الفعل الواحد متصفا بالمتنافیین هما الحرمة والحل قیل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الی شخصین کاختلاف احکام الرسل بالنسبة الی اقوام شتی فان نبینا علیه السلام وان بعث الی کافة الناس والکافة الجملة لانها تکف الاجزاء من التفرق ونصبه علی الحال لکن یجوز ان یبعث الیهم باحکام مختلفة یؤیده • قوله علیه السلام علماء امتی کانبیاء بنی اسرائیل (وتمام تحقیق هذه الادلة والجواب عن تمسکات المخالفین یطلب من کتب التلویح فی شرح التنقیح • ورسل البشر افضل من رسل الملائکة ورسل الملائکة افضل من عامة البشر) وعامة البشر افضل من عامة الملائکة اما تفضیل رسل الملائکة علی عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضیل رسل البشر علی رسل الملائکة وعامة البشر علی عامة الملائکة فلوجوه • الاول ان الله تعالی امر الملائکة) وهو الظاهر من الجمع المعرف باللام اما ما کان المامور ملائکة الارض کما قیل فلا یثبت افضلیة آدم علیه السلام علی الملائکة کلهم (بالسجود لآدم علیه السلام علی وجه التعظیم والتکریم بدلیل

سله
اعترض علیه بان الاجماع یعنی ان الاجماع بان الثابت بالنص واحد انما هو فیما ثبت به صریحا وهو فی غیر الاجتهادیات والبحث فی الاجتهادیات الثابتة حکما بالنص معنی فلا یستلزم الدلیل المطلق لعدم تکرار الاوسط اذ یصیر الدلیل هکذا الثابت بالقیاس ثابت بالنص معنی وکل ما هو ثابت بالنص صریحا فهو واحد ،، (عبد الحکیم)

سله اعلم ان الوجهین الاولین وان کان یفهم منهما صریحا تفضیل آدم علیه السلام علی الملائکة لا سائر الرسل لکنهما یفیدان تفضیلا بناء علی انه لا قائل بالفصل بین آدم وغیره من الرسل لکن لا یفید ان تفضیل عامة البشر علی عامة الملائکة ،، (عبد الحکیم)

قوله تعالى حكاية ارأيتك) اى اخبرنى يا رب (هذا الذى كرمت على انا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس ۔ الثانى ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاقه التعظيم والتكريم ۔ الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم و نوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم، فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى فى بنى اسرائيل وانى فضلتكم على العالمين فان مقتضى ما ذكرتم دلالة هذه الآية على تفضيل انبياء بنى اسرائيل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والجواب ان تخصيص آية معينة لا يدل على تخصيص سائر الآيات وايضا شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد صلى الله تعالى عليه وسلم ما كان موجودا حال وجود بنى اسرائيل واما الملائكة فانهم موجودون حال وجود آل ابراهيم وآل عمران (وقد خص من ذلك) يعنى اذا فضل آل ابراهيم على العالمين يفهم منه ان عامة البشر افضل من الملائكة رسلا او غيرهم (بالاجماع عدم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى) عامة البشر (معمولا به فيما عدا ذلك) اى فيما عدا تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة (ولا خفاء) الجواب ما يقال وهو ان العالم المنصوص كيف يكون حجة قطعية لهذا الحكم القطعى فاجاب بقوله ولا خفاء (فى ان هذه المسئلة ظنية يكتفى فيها بالادلة الظنية ۔ الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح) اى ظهور (الحاجات الضرورية الشاغلة من اكتساب الكمالات ولاشك ان العبادة وكسب الكمالات مع الشواغل والصوارف اشق وادخل فى الاخلاص فيكون افضل وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه ۔ الاول ان الملائكة ارواح مجردة كاملة بالفعل مبرأة من مبادى الشرور والآفات كالشهوة والغضب ومن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن ماضيها وآتيها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية لان الملائكة ليسوا بمجردات عند الاصول الاسلامية بل اجسام لطيفة (الثانى ان الانبياء عليهم السلام مع كونهم افضل البشر يتعلمون

لـه قوله اشق وادخل فيكون افضل وقد قال النبى عليه السلام افضل الاعمال احمزها وقال مولانا عبد الحكيم معلقا عليه وفى حديث ابن عباس رضى الله عنه ان احسن الاعمال احمزها اى استعملها قولما كان فى الصحيح وغيرها عبد الحكيم

ویستفیدون منهم) ای من الملائکة (جبرائیل قوله تعالیٰ علمه شدید القوی یعنی جبرائیل علیه الصلوة والسلام (وقوله تعالیٰ نزل به) ای بالقرآن (الروح الامین) ولا شك ان للمعلم افضل من المتعلم والجواب ان التعلیم من الله والملائکة انما هم المبلغون ۔ الثالث انه قد اطرد فی الکتاب والسنة تقدیم ذکرهم علی ذکر الانبیاء علیهم السلام وما ذاك الا لتقدمهم فی الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم فی الوجود او لان وجودهم) ای وجود الملائکة (اخفی فالایمان بهم اقوی وبالتقدیم اولی ۔ الرابع قوله تعالیٰ لن یستنکف المسیح) ای عیسی علیه الصلوة والسلام قال المفسرون الاستنکاف والاستکبار واحد وقال الکلبی لن یتعظم وقال الاخفش ومقاتل لن یانف وقال الزجاج لیس یستنکف الذی یزعمون انه آله (ان یکون عبد الله ولا الملائکة المقربون فان اهل اللسان یفهمون من ذلك) ای القول (افضلیة الملائکة المقربین من عیسی علیه الصلوة والسلام اذ القیاس فی مثله) ای مثل هذا الکلام (الترقی من الادنی الی الاعلی یقال لا یستنکف من هذا الامر الوزیر) الوزیر اشتقاقه من الوزر وهو الجبل الذی یعتصم به لینجی من المهلکة فالوزیر یعتمد الملك علی رایه فی الامور ویلتجئ الیه (ولا السلطان ولا یقال السلطان ولا الوزیر ثم لا قائل بالفصل) ای بالفرق فی قضیة النبوة (بین عیسی علیه الصلوة والسلام وغیره من الانبیاء علیهم السلام) هذا جواب من سؤال مقدر تقدیره ان یقال غایة ما فی الباب انه یلزم من هذه الآیة ان یکون الملائکة افضل من عیسی بن مریم ولا یلزم منه ان یکون افضل من جمیع الانبیاء الذی هو المطلوب فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفصل (والجواب ان النصاری استعظموا المسیح) ای عدوا امرا عظیما (بحیث یرتفع من ان یکون عبدا من عباد الله تعالیٰ بل ینبغی ان یکون ابنا له لانه مجرد لا اب له وقال الله تعالیٰ یبرئ الاکمه والابرص) ای الذی بعض بدنه ابیض وبعضه اسود (ویحیی الموتی بخلاف سائر عباد الله من بنی آدم فرد الله علیهم بانه لا یستنکف من ذلك) ای کونه عبد الله (المسیح ولا من هو اعلی منه) ای من المسیح (فی هذا المعنی) ای فی کونه مجردا وهم الملائکة المقربون الذین لا اب لهم ولا ام ویقدرون باذن الله تعالیٰ علی افعال اقوی واعجب من ابراء الاکمه والابرص واحیاء الموتی والترقی) من الادنی الی الاعلی (والعلو انما هو فی امر التجرد واظهار الآثار القویة لا فی مطلق الشرف) الشرف فی الصفة الکمال المرتفع الحال (والکمال فلا دلالة علی افضلیة الملائکة والله سبحانه تعالیٰ اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب ۔

علة بالتقدیم اولی والحاصل انه لیس علة التقدیم هو الشرف کما زعمتم وهو ان یکون التقدیم لتوقف الایمان بالرسل علی الایمان بالملائکة لانهم المبلغون الحق والامر والنواهی ۔ ثم لا جواب عن سؤال مقدر تقریره ان یقال غایة ما فی الباب انه یلزم من هذه الآیة ان یکون الملائکة افضل من عیسی علیه السلام ولا یلزم منه ان یکون افضل من جمیع الانبیاء الذی هو المطلوب فاجاب بقوله ثم لا قائل بالفصل ۔

خاتمة الطبع

بعد الحمد لله الواحد القهار والصلوة والسلام علی النبی المختار بشری لکم یا معشر الطلاب بان هذا الکتاب المستطاب اعنی الحاشیة لرمضان افندی علی شرح العقائد للتفتازانی قد استتب طبعه وتکمیله بلزوم حواشی جید بلا ة و تعلیقة انیقة من المولی الخیالی ومولانا عبد الحکیم وغیرهما وقد وقع الفراغ من طبعه فی اوائل الصفر المظفر من شهور سنة سبع وخمسین بعد الالف وثلثمائة من الهجرة سید المرسلین مطابقا لشهر الماج ۱۹۰ من السنة العیسویة تحت ادارة المفتقر الی الله الصمد محمد عبد الله ... حفظه ... المطبع ... الواقع فی بلدة دهلی ۔

فهرست حاشية شرح العقائد لرمضان افندى

تمت